

الجزء الاول من الآيات الينذات للشيخ الامام العسامة
الحق المدقن القهامة شهاب الملة والدين أجدين
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للإمام الخليل نعمدهما الله برحمته
وأسكنهم ما فسح جنته
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(المنطوق والمفهوم)

(قوله في محل النطق) قال السكال متعلق بقوله دل قال والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق أنه لا يتوقف استفادته من اللفظ الاعلى مجرد النطق لاعلى انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم انتهى وأقول على هذا الذي فسره بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق يمكن ان يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى للفظ بلا واسطة لان هذه الحالة محل للنطق و اراد اللفظ المعناه الاحق به والمعنى هو اولاه والتقدير معنى يدل عليه اللفظ في الحالة التي هي حالة النطق وحالة اراد اللفظ المعناه التي هي الاحق به او هي حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة نعم هذا التفسير الذي فسره بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي يشمله السكال بعد ذلك كما ان قوله فان ما توقف استفادته على غير الصريح المذكور وقد لا يشمل ايضا المعنى المجازي لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الاصلى اليه مع أنه من قبيل المنطوق الصريح كما سبق في اباحه في بحث المفهوم في الكلام على قوله فهو مساو لتعريف الاكل فان كان المتن في هذا الكتاب يرى ان غير الصريح من المنطوق لم يكف في بيان كلامه قوله والمراد الخ بل لابد ان يراد عليه عقب قوله الاعلى مجرد النطق قوله او يكون لازماً لموضوع اللفظ وحينئذ يشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق وغير الصريح وبين المفهوم كما أشار اليه السعدوسي في التبيين عليه فالوجه ان يقال المراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق كون اللفظ مستمعاً لفيه وكونه هو مراداً منه بالذات فيشمل المعنى المجازي لان اللفظ يستعمل فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلى اليه

(المنطوق والمفهوم)
 أى هذا صحتهما (المنطوق ما أى معنى) دل عليه اللفظ في محل النطق) حكما كان كما مثله في شرح المختصر كغيره يقتصرم التأنيف أى للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقتلوا ما آف أو غير حكم كما يؤخذ من تنبيهه في قوله

ولا يضر عدم ثبوتها فيه الصريح لان ظاهر منيع المصنف في هذا الكلام عدم اثباته واما
 المدلول التضمني فان قلنا انه الجزء المفهوم في ضمن الكلّي كان منطوقا كما سبقت عن حواشي
 العضد للسعد وان قلنا انه الجزء المفهوم قصد بعدهم النكل كما سبقت في كلام الشارح تعا
 للامام فالمعجده من المفهوم ثم اعلم ان ما ذكره الكمال من تعلق قوله في محل النطق بقوله ذل
 يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح بعد أي اللفظ الدال في محل النطق وهو الاوافق يجعل
 المصنف من أقسام المنطوق نحو مدلول زائد ومدلول الاسد لان التعريف على هذا التقدير
 بالمعنى الذي يفسر به الكمال كون المعنى مدلولاً عليه يتناول ذلك من غير ترك وكلف واما ما ذكره
 شيخنا العلامة من أن قوله في محل النطق حال من ضمير عليه قال أي حال كون ذلك المعنى ثابتاً في
 محل النطق أي محل نطق باسمه كالتأنيف وكالتنساء في عكس احداهن الى آخر ما يثنيه وأيده
 بكلام العضد والسعد فهو وانما وافق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بكلفه ومبالغة
 ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زائد ومدلول الاسد لان الحالة بالمعنى
 المذكور تقتضي ان يكون المنطوق امر اسما لا في شيء نطق باسمه فلا بد من أمرين أحدهما في
 الاستعمال في ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زائد ومدلول الاسد
 مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس اللفظ هذا مدلولاً لان غير ذلك المدلولين وهما فيه
 كما هو مقتضى الحالة بالمعنى المذكور بل لا يسمى اللفظ الأهمان يمكن التزام الحالة على طريق
 المصنف أيضاً لكن لا بالمعنى الذي ذكره الشيخ بل بمعنى ان ذلك المعنى محل النطق بمعنى ان النطق
 بأزائه والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخل في محل النطق أي معدوداً من جملة افراد
 وإذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا المذكور عقب سورة كلام العضد والسعد في ذلك ما نصه وبه
 تعلم ان في محل النطق يتحقق باستقرار محذوف حال لا بدل كما يفهمه قول الشارح أن نفاً أي اللفظ
 الدال في محل النطق انتهى قوله في غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريق المصنف وابن
 الحاجب وكثيراً ما يقع الغلط من اهمال ذلك التمييز كما يثنيه الأئمة وكذا في الوصية بملاحظة
 التمييز بين الاصطلاحات حذراً من الغلط وذلك لما علم مما تقرران ما أقهه كلام الشارح
 وصرح به الكمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو قائماً يناسب طريق ابن
 الحاجب دون طريق المصنف وقد علمت أيضاً ان قوله أيضاً بعد ما ذكره في قوله أو غير حكم
 هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى متشوّهاً أيضاً عدم التمييز بين الطريقين لانه بناء على الحالة
 التي قررها وقد تبين انها انما وافق طريق ابن الحاجب الخالفة لطريق المصنف والافساق
 الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المبين فيما سبق مما لا يخفى عليه كاتين واما قوله عطفاً على
 قوله لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى ولاوافقه كلام القوم فهو ممنوع عنه لا توقف فيه لمعاقل فانه
 مجرد دعوى لاستدلالها بمجرد ما رآ في كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم ومعلوم
 لكل عاقل ان مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضي مخالفة كلام القوم
 ولا يصح نسبته الى ذلك غير ان عادة الشيخ المبالغة على المصنف لمجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث
 يخرج من حد الاعتدال ويتبع فيما يليق بالقتل من أنواع الاختلال ومن المعلوم المشهور
 البالغ غاية الظهور ان القوم الذين هم أهل هذا الفن ونسب الانسان الى موافقة كلام القوم
 أو مخالفته اذا وافقهم أو خالفهم مثل الباقلاني والاستاذ وابن فورك واما الحرميين

(وهو) أى اللفظ الدال على
حمل النطق (نفس) أى يسمى
بذلك (ان) أفاد معنى لا يحتمل
غيره (أى غير ذلك المعنى
(كزيد) فى نحو جاء زيد
فانه مقيد للذات الشخصية
من غير احتمال لغيرها
(ظاهر) أى يسمى بذلك
(ان) احتمل بدل المعنى
الذى أفاده (مرجوحا
كالاسد) فى نحو رأيت اليوم
الاسد فانه مقيد للحيوان
المقتصر بمحمل للرجل
الشجاع بدله وهو معنى
مرجوح لانه من غير مجازى
والاول الحقيقى المتبادر الى
الذهن أما المحتمل لمعنى
مساو ولا تفرسعى بمجلا
وساى كلبون فى نوب زيد
الحيون فانه محتمل لمعنى
أى الاسود والايض على
السوء (واللفظ ان دل
جزؤه على جزء المعنى)
كقلام زيد (مركب

والغزالى ونحوهم بخلاف غيره ولا فانما هم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح
اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا جميعهم اذ لو وافقه هم او
بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بينه وبين ذلك شرط القتاد وشيب القراب وبعد التبا
والتي فقد اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء كانص على ذلك
غير واحد من الأئمة ونحو ذلك من شروطنا وبذلك كله تعلم ما فى كلام شيخ الاسلام هنا فانه
موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان (قوله نص ان أفاده معنى لا يحتمل غيره) قال الزركشى
وهذا أحسن حدوده ثم قال لكن عود الضمير من كلام المصنف أى قوله وجوئص الى المنطوق
بمقتضى ان مضمون الموافقة لا يسمى نصا وان قلنا دلالة لفظة وليس كذلك ثم كان حقه التقيد
بخطاب واحد ليخرج المحمل مع المبين فانهم ما وان أفاده معنى ولا يحتمل غيره لكنهم ليسوا بخطاب
واحد فلا يسميان نصا ١١ ويحجب عن الاول بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظة كانت من
قبيل المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على ان مازعه من الاقتضاء المذكور عن عرو لان
تقسيم المنطوق الى النص وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ألا ترى ان تقسيم الحيوان الى
الايض وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ولا ينافى انقسام غيره ايضا الى ذلك وعن الثانى
بانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطلاق هذه عليه (قوله كزيد) قد يناقش
فى تمثيل النص به باحتماله معنى مجازى ينافى على جواز التجوز والعلم وقد صرح النحاة بان التاكيد
فى نحو جاء زيد نفسه لدفع الجواز عن الذات واحتمال ان الجازى رسالة أو كناية مشافهة لا تأمل
(قوله ان احتمل مرجوحا) قال الزركشى يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجحة
وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة اذ اللفظ ظاهر بالنسبة الى المجاز الراجح دون الحقيقة
المرسوخة كالاسد فان دلالة على الحيوان أرجح من دلالة على الرجل الشجاع والمراد بان ظاهر
ما يتبادر للذهن اليه ما لا يكون حقيقة لا يعارضها ما قوام لها ولكنها مجازا مشتهر اصار
حقيقة عرفية وكذا ان لم يصرف عنه من يرجع على الحقيقة المجهولة ١٢ وقوله والمجازات الغير
الراجحة أى بالنسبة لمعناه المجازى اما بالنسبة لمعناه الحقيقى قد ادخل فيه كما هو ظاهر (قوله
واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى مركب) قال شيخنا العلامة ان اعتبار جزء اللفظ من حيث هو
جزء كان التقيد بقوله على جزء المعنى ضائعا اذا لم يزد انما يدل عليه بل يكفى بقوله ان دل جزؤه
وان اعتبر جزءهم من أن يكون جزءا ومفردا كالحیوان الناطق على ما يدل جزؤه فى الجملة على جزء
المعنى وهو مفرد داخل فى حد المركب خارج عن حد المفرد فبطل به الاول طردا والثانى عكسا
فلا بد لتصحى ههنا من زيادة القصد فهما بان يقال ان قصد مجزئه الله لاله الى آخر كلامه وأقول
يحتاج باختصارا والتقى الثانى وهو انه اعتبر أعم من أن يكون جزءا ومفردا لكن قوله على جزء المعنى
يفسر بقرينة قيد الحقيقة أى من حيث انه جزء المعنى وقيد الحقيقة مراد فى تعريف الامور التى
تختلف بالا اعتبار كما تقرر فى محله. ويثبت يخرج عن تعريف المركب ويدخل فى تعريف المفرد
نحو الحيوان الناطق علما لان جزاءه وان دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا
ساجدة الى زيادة قيد القصد فتأمل فانه دقيق لطيف واما قوله ثم سئل التعريفان ايضا فصدق
الاول دون الثانى على المضارع فان حرف المضارعة جزء منه الى آخر ما أطال به الماخوذ من

المضد وغيره فهو مردود اما لا فالحققة شيئا الاستاذ الجليل الشريف السقوي في حواشيه
 على المعرب حيث قال ما نصه فان قيل يخرج أي من الكلمة بالافراد أي في قول الكافية الكلمة
 لفظ وضع المعنى مفرد الفعل المضارع والماضي دلالة حروف المضارعة والحركات على حال
 القاعل والزمان والمادة على الحدث وكذا يخرج المشي والمزود والمعرف باللام ونحو قائمة
 وبصري قلنا المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد
 منها أيضا بل المجموع للمجموع فهي أسباب أو علامات لا اعتبارا موزون في مفهوم اللفظ لانها
 موضوعة لها والمزود والمعرف ونحوهما كتمان عدنا لشد الامتراج كلمة واحدة فلا يضر
 خروجها انتهى وكتب به من هذا الكلام مائة تمت في الكلام ان بعض الحروف وضعت
 لذاتها المعنى وتسمى حروف المعاني كالنوين ولام التعريف ومنها ما جعل علامة أو سببا للاعتبار
 معان في المركب منها ومن غيرها بمعنى انه لما ركب هذا الحرف مع غيره أو زيد بالمجموع مجموع
 المعنيين وتسمى حروف المباني كالضارب وواو مضروب وسين استعمل في الحلق بكلمة ان كان
 من الاولى فهما كتمان عدنا كلمة واحدة وان كان من الثانية فهما كلمة واحدة والنوين ولام
 التعريف وتاه التانيث من الاولى للتصريح بوضعها واختلف والنسبة في حروف المضارعة
 وعلامة التقنية والجمع اه وبعد تاء في قوله واختلف والنسبة في حروف المضارعة الخ
 وفيما كتب انهما يمتش قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر كما نصه هذا كلام
 على سبيل المنع اذا المعترض يدعي لا الدعوى فرادنا اننا لانسلم انهما موضوعة لم لا يجوز ان تكون
 علامات فلا حاجة الى الدليل انتهى لا يضر في دفع الارادتك ربما وقعت في كلام غيره على
 ما يخالف ما ذكره فان مقام الجواب يكفي فيه مجرد منع ما ذكر في الاعتراض ويجوز الاحتمال
 كما قرر في محله (قوله ولا ينفرد) فيه أمران الاول ان لقائل ان يقول هذا صادق بالمركب لان
 تقديره وان لم يبدل جزؤه والمركب كقلام زيد كذلك اذ جزؤه كالعين أو الزاي لا يدل اذ اجزاء
 المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته وقد يجاب بوجهين أحدهما ان جزأه مفرد
 مضاف قيم ودلالة العام كلية بمعنى ان الحكم فيه على كل فرد فرد فيكون معناه كل جزؤه واذا
 دخل عليه النقيض ان يكون من قبيل عموم السلب والمعنى وان لم يبدل شيء من أجزائه وان كان
 قد يقادرنه انه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه والثاني حل الاضافة
 في جزؤه على العهد الذهني بالاصطلاح المعاني على ما صرح به غير واحد من أن المضاف الى
 المعرفة ينقسم انقسام الجلي بال وحيد فهو في المعنى فكرة كما تقر في محله وقد وقع في حيز النقيض
 فيكون عاما والمعنى وان لم يبدل شيء من أجزائه يخرج المركب لانه وان لم يبدل بعض أجزائه
 وهي حروفه الهجائية يبدل بعضها الآخر وهو كلياته فليتنا مل والثاني ان لقائل ان يقول أيضا
 هذا لا يصدق على الحيوان الناطق علما باعتبار كونه علما وذلك لان كلاما من لفظ الحيوان ولفظ
 الناطق فيه يدل أي باعتبار الوضع الغير العلمي اذا استعمال اللفظ في معناه العلمي لا يمنع دلالة
 باعتبار المعنى الآخر كما تقدم بيانه على جزؤه معناه العلمي لان معناه العلمي هو الماهية الانسانية
 مع الشخص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم النشائي الحساس المتحرك بالآوادة واقفا
 الناطق وهو شيء له التعلق بجزء الماهية الانسانية التي هي جزء المعنى العلمي وكل منهما جزء من جزء

والا) أي وان لم يدل جزؤه
على جزء معناه بان لا يكون له
جزء كهمزة الاستسقاء أو
يكون له جزء غير دال على
معنى كزيد أو دال على معنى
غير جزء معناه كعباد الله علما
(فترد ودلالة اللفظ على
معناه مطابقة) وتسمى دلالة
مطابقة أيضا مطابقة الدال
للمدلول (وعلى جزئه) أي
جزء معناه (تضمن) وتسمى
دلالة تضمن أيضا تضمن المعنى
لجزئه المدلول (ولازمه) أي
لازم معناه (الذهني) سواء
لزمه في الخارج أيضا أم لا
(التزام) وتسمى دلالة التزام
أيضا لان التزام المعنى أي
استلزامه للمدلول كدلالة
الإنسان على الحيوان انطابق
في الأول وعلى الحيوان في
الثاني وعلى قابل العلم في
الثالث اللازم خارجا أيضا
وكدلالة العمى أي عدم
البصر عما من شأنه البصر
على البصر اللازم للعمى
وهذا الثاني له خارجا

المعنى العلمي وجزء الجزئية مع أنه مفرد في ذاته الاعتبارية وهذا صرحوا به كذا الميزان بان جزؤه
يدل على جزء معناه الان دلالة عليه غير مقصودة وأخرجوه عن حد المركب وأدخلوه في المقرد
بقصد قصد الدلالة الذي صرحوا به حيث قالوا اللفظ ان قصد يميزه الدلالة على جزء المعنى فركب
والا فترد والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى وأما قول شيخ الاسلام ويدخل في كلامه فهو
الحيوان الناطق على اذ كل من جزأه دال على معنى غير جزء معناه اذ معناه الذات الشخصية
لا نظرية الحيوانية والناطقية وان وجد نافية انتهى فقه نظرا لا يفتي بما قررناه نعم يمكن ان
يجاب عن المصنف باعتبار قيد الحيثية في قوله على جزء المعنى أي دل على جزء المعنى من حيث انه
جزء المعنى ونظرا من واحد من جزئي الحيوان الناطق ليدل ولا باعتبار غير الوضع العلمي على
جزء المعنى العلمي من حيث انه جزء المعنى العلمي اذ لا يتصور دلالة جزء اللفظ باعتبار أحد وضعيه
على جزء معنى الوضع الآخر من حيث انه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كالا يفتي وقيد الحيثية
مراد في تعريف الامور التي تختلف بالا اعتبارا فليست أمثل (فان قلت) المركب قبل استعماله داخل
في تعريف المقرد اذ يصدق عليه قبل استعماله انه ليدل جزؤه على جزء معناه (قلت) لان ذلك بناء
على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وكذا بنحو قولهم
فهم المعنى من اللفظ على ما فسره في حواشي شرح المطالع حيث قال وأما تعريفها بالفهم مضافا
الى الفاعل أو الى المفعول أعني الى السامع أو الى المعنى أو بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى
فمن المسامحات التي لا يلتبس المقصود معها اذ الاشتباه في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم
والانتقال ولا في ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب سالفه فكانه قيل هي سالة
اللفظ بسببها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه اليه فكانهم فهو السامع على ان الثمرة المقصودة
من تلك الحالة هي الفهم والانتقال فكانها هو اه (قوله) أو يكون له جزء غير دال على
معنى كزيد) أقول نوقش في هذا القسم وصحة المثال وضع الحروف للاعداد وغيرها في بعض
الاصطلاحات وأراد بعضهم دفع هذا انقال في قول النسخة وشرهما ان قصد يميز منه الدلالة
المراد من القصد هنا قصد الواضع والمراد من الوضع هو الوضع على قانون اللغة فعلى هذا لم يرد
الاشكال بعدم قصد التسكام أو المخاطب من اجزاء زيد قائم مثلا المعنى ولا بدلالة زاي زيد بحسب
اصطلاح غير أهل اللغة على عدد معين تأمل اه ويتقيد الدلالة بالوضع يخرج الدلالة العقلية
كدلالة نحو زاي زيد على حساب اللفظ (قوله) ودلالة اللفظ على معناه مطابقة (قال الزركشي
ولم يقيد المصنف المعنى بالتام أو الكمال كالتخصيص والمناهج للتبعية على انه غير محتاج اليه عنده
لانهم ما احترازوا به عن جزء الشيء ولا شك ان جزء الشيء ليس نفس الشيء لكن كلام ابن الحاجب
في المنتهى يدل على انه احتراز به عن الدلالة اذ اريد بها نفس اللفظ مثل زيد مثلا لانهم ليست
دلالة في معناها بل هي لفظها اه (وأقول) اذا اريد باللفظ نفسه كانت دلالة على نفسه مطابقة
وكان مغاير لنفسه بالا اعتبار ولا يرد على المصنف اصدق ما حده المطابقة علمه (قوله) أي عدم
البصر (قال السيد المضاف اذا أخذ من حيث انه مضاف كانت الاضافة داخله فيه والمضاف
اليه خارج عنه واذا أخذ من حيث ذاته كانت الاضافة أيضا خارجة عنه ومفهوم المعنى هو
العدم المضاف الى البصر من حيث هو مضاف فتكون الاضافة الى البصر داخله في مفهوم

المعنى ويكون البصر خارجا عنه اه (قوله والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام عقليتان
 ذكر شيخنا العلامة ان المصنف خالف في ذلك ابن الحاجب ووافق البيهقي (وأقول) وقد وافق
 الأصوليين أيضا على ما ذهب إليه صاحب غرة المنطق حيث قال المطابقة وضعية صرفة لا مدخل من
 العقل بخلاف الآخرين فانهم جاليسا مع بعض الوضع بل يدخل من العقل وهو ان فهم الكل
 موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص
 الاول بالوضعية واختلفت فيه ما عدهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والأصوليون
 من العقلية اه وان بين شيخنا الشريف في شرحها وجه عقليتها أى مدخلية العقل فيها
 على ما سلكه ان انتقال العقل الى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازم معنى انه لا لولا الجزئية
 واللازم وامتناع الانفكاك لزم من العلم العلم بخلاف ما يذهب به الشارح كالمولي التقطازي كما
 سبأ في مقامه ثم قال صاحب الغرة فكل أى من المنطقين والأصوليين والبيهقيين يصطح على
 ما يناسب فقه قال شيخنا الشريف في شرحها فان المنطقين يبحثون عن المعاني العقلية
 الصرفة لا من حيث ان الوضع دخلا فيها فانساب ان يريدوا بالعقلية ما ليس لغيره مدخل كما هو
 الظاهر والبيهقيون أى والأصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطح على ما يناسب انما
 يبحثون عن المعاني من حيث ان الوضع فهم امدخل والعقل مدخلا كالمعاني المجازية فانساب ان
 يريدوا بالعقلية ما للعقل فهم مدخل ولو أرادوا ما لم يكن لغير العقل مدخل لم يكن في فهم البص
 عنها واذا حصل التساوت في تعريف العقلية لزم التفاوت في تعريف الوضعية لثلاث ادخل
 الاقسام اه وبه يظهر ان كون التضمن عقلية هو المناسب لقن الأصول وهذا مما يثار في
 ذكره الكمال من ان التحقيق ما شئ عليه الامدى وابن الحاجب وشارحو كلامه من ان
 التضمنية ايضا عقلية بل تحصل من عبارة المصنف انه لم يرد فمعض عقليتها بل ان للعقل مدخلا
 فيها بدليل انه جعله ما أولا من اقسام دلالة اللفظ حيث قال ودلالة اللفظ على معناه مطابقة
 وعلى جزئته تضمن ولازمه الذهني التزام وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الآخرتين
 الخ قنانه وحيث ان كان اراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من ان التضمنية ايضا عقلية فمعض
 لفظتها فهو ممتنع كما بين بما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا امدخلية اللفظ كالعقل ايضا فهو
 موافق لما افاده كلام المصنف على ما بين وعلى هذا فان اراد الامدى واتباعه بلقطين ما تمعض
 لفظتها كما كان ممنوعا امدخلية اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافا لما اقتضاه
 كلام الكمال (قوله لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئته ولازمه) قال شيخنا
 العلامة هذا لا يصح في التضمن قال التقطازي أى في حواشي العنصر وسمى المطابقة والتضمن
 لفظية لانهما ليسا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ الى آخر ما نقله عنه (وأقول)
 جزئته بعدم صحة هذا في التضمن بمجرد ان المولى التقطازي قرر خلافه في حواشي العنصر
 لكونه به سدد تقرر ما شئ عليه ابن الحاجب جزم لا يصح لان مجرد تقرير التقطازي بخلاف
 هذا لا يقتضي عدم صحته ما لم يثبت بدليل قطعي ولم يثبت ذلك كما قلتم فيه عبارة التي ساقها
 عنه وان كان ما قرره هو المختار عندهم والحاصل انه ان كان مستنده في الجزم بعدم الصحة مجرد
 جاء المولى التقطازي لم يصح ان يكون مجرد مستنده لاسيما وما قاله الشارح كلام من جاءه

(والاولى) أى دلالة المطابقة
 (عقلية) لانها بعض اللفظ
 (والثنتان) أى دلالتا التضمن
 والالتزام (عقلية) لتوقفهما
 على انتقال الذهن من المعنى
 الى جزئته ولازمه

أوسع وقدره أرفع وهو امام المسكين الامام نقر الدين وتبعه أتباعه فانه قال في الحصول
 مانصه وأما الساقستان ففعلتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه
 ولازمه ان كان داخل في المسمى فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام اه ولم ينازع أحد من
 شراحه في ذلك وناهيك بهم خصوصا مثل الشمس الاصفها في بل واقفه على ذلك نفس المولى
 التقناراني في أول فن البيان من مطوله وان اعترضه السيد وكذا في شرح الشمسية وان نظر
 فيه فانه قال فان قبل ظاهرا فهم اللازم من لفظا الملزوم مناخر عن فهم الملزوم وأما فهم الجزء
 فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعا للمطابقة فاجواب من وجوه الأرق أن
 اللفظ اذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد واسطوارها
 بالبال ثم يلتفت الذهن الى الاجزاء مفصلة معتبرة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني
 وفيه نظر اه وبالجمله فالمسئلة ليس فيها طالع على بطلان أحد الجانبين واهذا وقع فيها هذا
 الاضطراب الكبير من هؤلاء الاكابر فكيف يصح لعالم الجزء بطلان أحد الجانبين بمجرد
 مخالفة التقناراني في أحد كلامه والحكم على الآية بعدم صحة ما طواه بمجرد النقل عن الغير
 انما يصح في التفتيات المحضة كبعض الفقهيات بشرط لا تخفى لاق في مثل ما نحن فيه ولكن
 شغف الشيخ والتعصب على المصنف والشارح كثيرا ما يوقعه في أمثال ذلك وان كان مستنده
 في الجزم بعدم الصحة برهان تضعفه كلام التقناراني في حاشي الله وهذه عبارة التقناراني قدساقها
 فهل رأيت فيها شبهة فضلا عن حجة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وما أقرب الى الانصاف قول
 الكمال وهو أي جعل التضمن والالتزام عقليين مبني كما أشار اليه الشارح على ان اللفظ اذا
 أطلق انتقل الذهن الى المعنى المطابق ثم ان كان ليس انتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجمال
 الى التفصيل بعكس المدو والمحدود فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات
 وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على
 تقدم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند اطلاق اللفظ الذي معناه مركب من اثنين
 تارة في ضمن المركب وأخرى منفردا والوجودان يكذب اه فلم يجزئ على الحكم بعدم صحة
 المبني الذي نقله الشارح بل لم يرد على نقل تضعفه وتعليله بما ذكر ولا يخفى سهولة الامر حيث
 فزع هؤلاء الى الاستناد الى الوجودان فان الاولين اختاروا الثاني ومنع تكذيب الوجودان
 فان وجدان أحد لا يقضي على غيره وقد ظهر لك مما تقر عذر الشارح في جعله ان التضمن فهم
 الجزء بعد فهم الكل وذلك لان كلام المصنف كالامام وغيره مبني عليه وقد ظهر لك منه ايضا ان
 من جعله فهم الجزء في ضمن فهم الكل تكون دلالاته لفظية كما تقدم عن التقناراني في حواشي
 العنصر (قوله ثم المنطوق ان توقف الصدق فيه أو الصحة عقلا وشرعا على اعتبار أي تقدير فيما
 دل عليه دلالة اقتضاء أي دلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى
 دلالة اقتضاء الأول كما في حديث مسند آخى حاصم الا في محض الجمل رفع عن أمي الخطا
 والنسيان أي المواخذة بما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ) أقول لا يخفى بأدنى تأمل
 مع الفطن عن بلية العصبية والتعلي بأوصاف الانصاف العلية أن المتبادر من هذا الكلام
 وسياق ان المصنف والشارح أرادا بالمتطوق في هذا الكلام هو المعنى الذي سمى ابن الحارث
 الدلالة عليه بالمتطوق الصريح لال معنى الاعم الذي قسم الدلالة عليه الى منطوق صريح وغير

(ثم المتطوق ان توقف الصدق
 فيه) أو الصحة) له عقلا
 أو شرعا (على اعتبار) أي
 تقدير فيما دل عليه (فدلالة
 اقتضاء) أي دلالة اللفظ
 الدال على المنطوق على معنى
 ذلك المضمر المقصود تسمى
 دلالة اقتضاء الأول كما في
 حديث مسند آخى حاصم
 الا في محض الجمل رفع
 عن أمي الخطا والنسيان
 أي المواخذة بما لتوقف
 صدقه على ذلك لوقوعهما

صريح ومما يصرح بذلك كون المصنف لم يتعرض في ابتداء الكلام لتقسيم المنطوق الى صريح
 وغيره بل لا ذكر لهذا التقسيم ولا اشارة اليه بوجه في هذا الكتاب في هذا المقام وان كان في قوله
 الا في قبيل مسئلة المفاهيم الا للقب بجهة ثم ما قيل انه منطوق أي بالاشارة وقوله بعد ذلك
 مسئلة الغاية قيل منطوق أي بالاشارة رمز اليه والحاصل انه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذي
 سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار الى ان ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الاشارة
 يسمى منطوقا بالاشارة وتقرر السارح الامثلة الالتمية فانه جعل المتوقف فيها هو المعنى
 المذكور الذي سمي ابن الحاجب بالدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة اذ غير الصريح انما
 هو المذهب في المقابلة لا ان كونه في غاية الظهور وان ذلك المعنى المقدرا الذي توقف
 الصدق أو العجمة عليه الذي سمي المصنف والشارح بالدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذي سمي
 ابن الحاجب بالدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره عما ذكر وان صريح
 هذا الكلام ان صدق المنطوق الذي هو المعنى المذكور الذي سمي ابن الحاجب بالدلالة عليه
 بالمنطوق الصريح وصحته توقفا على ذلك المعنى المقدرا الذي سماه ابن الحاجب غير الصريح كما
 تقرر ويراد بذلك وضوح الامثلة التي ذكرها وتطبيقه اياها على ما ذكرنا في قوله في
 المثال الاول لتوقف صدقه أي الحديث المذكور على ذلك أي تقدير المؤاخذة بما جعل
 المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك في انه منطوق صريح بل لا يوهم عاقل
 خلاف ذلك اذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح الى
 آخر ما ذكر في بقية الامثلة وان هذا التقدير مطابق في المعنى لقول المصنف غير الصريح ينقسم
 الى دلالة اقتضاء وإيماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمشكك أو لا فان كان مقصودا
 للمشكك فذلك يحكم بالاستعقار فحينئذ أحدهما ان يتوقف الصدق أو العجمة العقلية أو
 الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمي الخطأ والسيان ولو لم تقدر
 المؤاخذة ونحوها لكان كافيا لنتيجه ما لم يرتفع الخ فانه أيضا جعل المتوقف عليه المنطوق غير
 الصريح كما يصرح به قوله أحدهما ان يتوقف الصدق أو العجمة العقلية أو الشرعية عليه أي
 على ذلك لا حسد المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر وجعل المتوقف صدق الصريح كما
 يصرح به قوله ولو لم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان أي فنحو رفع عن أمي الخطأ والسيان كاذبا
 فان هذا نص في ان صدق هذا النحو يتوقف على ذلك المقدر ومعلوم ان النحو المذكور ومن
 المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلان يوهم انه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح
 هو المتوقف عليه وقال انه اللازم لما وضع له اللفظ غاية الامر ان العوض كان الحاجب سمي
 بالدلالة على ذلك المقدر بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره والشارح كالمصنف
 لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضا بالمنطوق مطلقا ولكن سمي الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره عما ذكر
 فكلام الجميع متفق على ان المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح وهما ان
 الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقتضاء وغيره عما ذكر ويختلف بالنسبة للمعنى المنطوق وتقسيمه
 فكلام العوض كان الحاجب يصرح بأن معناه الدلالة لا المعنى وأنه ينقسم الى صريح وغير
 صريح وكلام الشارح كالمصنف يصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم

فان عبارتهم صريحة كما قاله السعدى ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول وسأكت عن
 اتقسامه للصريح وغيره فيحتمل انه لا يقول به وهو ظاهر سباقه الموافق لاعتقضى أحكام
 الا ممدى الذى هو أصل ابن الحاجب فانه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها
 ابن الحاجب اقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال اما المنطوق فقد قال
 بعضهم هو ما فهم من اللفظ فى محل النطق وليس يصح فان الاحكام المخبرية فى دلالة الاقتضاء
 كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان
 يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً فى محل النطق انتهى فلو كان يرى اتقسامه للصريح
 وغيره لاحتوت تلك الانواع عن ذكر المنطوق لانهم امن اقسام غير الصريح على هذا التقدير ولما
 اعترض على التعريف الاول الذى حكاه بما ذكرنا من غاية ما لازم ان الاقتضاء منطوق وهو صحيح
 على ذلك التقدير وعلى هذا يتفجع استكمال السعدى ذلك التقسيم حيث قال والفرق بين غير
 الصريح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى ولا ينافى ذلك قول المصنف الا فى ثم أقبل
 انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة بل واثارة اشارة الى قول
 غيره وان لم يذهب هو اليه فى هذا الكتاب فظهر بما لا يخفى معه على عاقل ان تقرير الشارح
 وتقرير العبد مستويان فى اقادة كل منهما ان المتوقف صدق الصريح والمتوقف عليه المعنى
 المقدور الذى يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكرنا واذ علمت ذلك فظهر لك ظهوراً تاماً
 لا يخفى معه ما وقع لشخصنا العلامة هنا من الغلط العجيب حيث قال ما نصه قوله الصدق فيه
 أو الصحة له تقديره فيه وله يقتضى ان الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضماعه
 والقوم صرحوا بعكس ذلك أى بأن الصدق والصحة فى غير المنطوق يتوقفان على المنطوق قال
 السعدى وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فبديل عليه بالالتزام ينقسم الى دلالة اقتضاء واجبة
 واشارة لانه اما ان يكون مقصود المتكلم أو لا فان كان مقصود المتكلم فذلك بحكم
 الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى
 دلالة اقتضاء انتهى والحاصل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف وأول ما من انه
 توهم ان المنطوق هو محل النطق الذى فى عليه عالم يسبق اليه من ان مدلول زيد وهو منطوق
 فطر الشارح ذلك فى بقية كلامه ابراهمه على منوال واحد انتهى بحرفه فقوله يقتضى ان
 الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضماعه غير قلنا ان أردت بالمنطوق فى قولك ان الصدق
 والصحة فى المنطوق المتطوق الصريح كما هو مراد المصنف كما بين بما لا مزيد عليه فهذا
 الاقتضاء صواب مطابق للواقع وسلكم القوم الذين ذكرهم كتابين بما لا مزيد عليه فاعتراضك
 حيث تد بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون الا خطأ وان أردت بالمنطوق غير الصريح فهو
 غلط فاحش لما بين بما لا مزيد عليه من ان المراد به فى كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير
 الصريح كما نوهه الشيخ لعدم التأمل والحاصل ان منشأ غلطه انه توهم ان المراد بالمنطوق فى
 عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون المتوقف صدقه وصحته على غيره لانه حكم يتوقف
 صدق المنطوق وصحته على غيره فاذا كان المراد به غير الصريح لم يزد من ان المتوقف صدقه
 وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح وهذا عكس ما أقاده عبارة العبد كائن الحاجب من

توقف صدق غيره وصحته عليه ومنشأ هذا التوهم انه فاس عبارة المصنف على عبارة العبد كائن
الحاجب من غير تأمل فلما رأى في عبارتهما ان المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق غيره
أو صحته فظن ان المنطوق الذي أطلقه المصنف وسكن يتوقف صدقه أو صحته على شيء آخر هو غير
الصريح فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير الصريح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك
عكس ما أفادته عبارة العبد كائن الحاجب من توقف صدق أو صحته غيره عليه كما تقرر ويأدري
ان المراد به في عبارة المصنف انما هو الصريح كما بين بما لا مزيد عليه وهو ان الصريح هو
المراد بالغير الذي توقف صدقه أو صحته على غير الصريح في عبارة العبد كائن الحاجب فاحصل
عبارة العبد كائن الحاجب ان المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق أو صحته المنطوق
الصريح وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق الصريح يتوقف صدقه أو صحته على المنطوق غير
الصريح فيؤدي الصاريتين واحد ومن هنا يظهر غلط الكمال أيضاً فان كلامه مخرج يجعل
المنطوق المذكور في كلام المصنف على غير الصريح بدليل قوله وقد اخل في المتن بذكر الصريح
أوتر كد لوضوحه فاعرف ذلك ولان تلك عظيمة الكمال والشيخ فالحق أعظم منه وما أوفق
بالاتباع وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ أما ولا فالتابين بما لا مزيد عليه ان
القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وانما صرحوا بذلك بعينه وأما ثانياً فلان الاستدلال على قصر
القوم بعكسه بمجرد عبارة العبد كائن الحاجب استدلال لا ترد في بطلانه أما ولا فالتابين
كائن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من قصر صريحه بعكس هذا المقتضى لو صح ذلك التصريح
لكنه لم يصرح بما بين مخالفة ذلك المقتضى لكلام القوم فانهم ما رجلا من مشائخ فأي برهان له
على ان مخالفة كلامهم مخالفة لكلام القوم وهكذا إذا به يرد على المصنف والشارح بكلام
القوم مع انه لم يطلع على سوى كلام العبد كائن الحاجب وهذا السائل قبيح يقضي في عدم
الثقة بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها وأما ثانياً فلان كلام العبد كائن الحاجب بمجرد
لا يقوم بحجة على المصنف في تغليب هذا الفن كالاتراد فيه لعاقلة منصف لكن أدب الشيخ
التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العبد وابن الحاجب أحدهما أو
كلهما ولا يمتري عاقل في خطأ ذلك فانه ان كان السبب في ذلك مجرد عظيمة العبد وابن الحاجب
لزم تحققة العبد وابن الحاجب في كل ما خالف فيه من هو أعظم منه ما كالاترادي ومن فوقه
كلام الحرميين والغزالي والباقلاني والاستاذ وقتهمة الامدي في كل ما خالف فيه من هو أعظم
منه كالذي كورين منه وقتهمة المذكورين معه اذا خالفوا من هو أعظم منهم كالاترادي وهذا
بما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل وان كان السبب به انما من عقل صحيح أو منقول معقد صريح
فهو ابراهانكم ان كنتم صادقين ولكم المهلة أبا الابدان ودهر الداهرين وقد وقع للشيء في
حاشية المعنى انه نقل كلاما عن أبي المصنف اليه السبكي ثم اعترضه بأن كلام السعد بخلافه
قرع عليه العلامة السيوطي بان كلام السعد لا يقوم بحجة على اليه اقال لان كلام العالم لا يصح
به على عالم آخر انتهى بل لا شبهة لمن جاءه الله من بلية التعصب ووقفه لقبول الحق في أن سعة
اطلاع المصنف في هذا الفن ومزيد احاطته به فوق الوصف ولا في أن له على العبد وابن
الحاجب ونحوهما من الزيادة ان الحسنة والاستدراكات المعتبرة المقبولة ما يعظم وقته ومن

هو كذلك كيف يلبق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته له ما ولا مثاله ما واذا قد تبين لك فساده
 الاعتراض ومنشأ الغلط الذي وقع فيه تبين لك سقوط ما بناء عليه من الاعتذار عن الشارح
 بقوله والشارح للشارح على ذلك الخ فان الشجرة تنبت عن الثمرة وأما نسبة المصنف الى توهم ان
 المتطوق هو محل النطق فهي نسبة باطلة لاسند له في امور بحجة التعصب البارود والمصنف والله
 يرى مما نسب اليه وقوله عليه وأي نص من يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين ان المصنف
 خالفه فيما ذكر حتى تصح هذه النسبة كلا والله لا نجد نصا كذلك على ذلك أبدا على انه لو
 وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لان هذا امر اصطلاحي قطعاً وقد اشتهر انه لا مشاحة في
 الاصطلاحات وان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء وقد فسر الكلام كونه المعنى مدلولاً في محل
 النطق بوجه صحيح لا اشكال فيه ولا غبار عليه وقد سبق الكلام عليه بل لو فرض ان ذلك ليس
 أمراً اصطلاحياً لم تصح نسبة المصنف الى هذا التوهم بمجرد انه خالف غيره وما يوضع لك بطلان
 امثال هذه النسبة وانما من الهباء المنثور ما قاله حجة الاسلام الغزالي في جواب طعن بعض
 الحامدين عليه في مخالفته للاشعري في بعض المواضع حيث قال رضي الله عنه ان الحائل الى
 مذهب الاشعري الزعم ان مخالفته في كل ورد وصدر ضلالة يستل من أين ثبت له كون الحق
 وفقاً على الاشعري حتى يقضي بضلالة الباقلاني فيخالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم انه ليس
 وصفاً لاداعي الذات ولم صار الباقلاني أولى بالضلالية من هذه الجملة من الاشعري ولم صار الحق
 وفقاً على أحد هما دون الثاني ان ذلك لا جل السبق في الزمان فقد سبق الاشعري غير من المعتزلة
 فليكن الحق السابق عليه أولاً لاجل التفاوت في التشكي فبأي ميزان قد رد رجاء الفضل حتى لاح
 له ان لا فضل في الوجود من متبوعه فان وعظ الباقلاني في مخالفته فلم يرجع لغيره وما الترق
 بين الباقلاني والكرايسي والقلائسي وغيرهم وان زعم أن خلاف الباقلاني يرجع الى لفظ كما
 تكلفه بعض المتعصبين زعم انهم ما اتفقا على دوام الوجود والخلاف في رجوع ذلك الى
 الذات والى وصف قائم عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد بما له في هذا القول على المعتزلة
 في تقييم الصفات وهم معترفون بان الله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على جميع المحركات
 وانما الخلاف في انه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة فبما الفرق بين الخلافتين وأي مطلب أجل
 واخطر من صفات الحق سبحانه في تشبيهاتهما أو أطال في هذا الالتزام ثم قال واعلم ان اتصفت
 علمت ان من جعل الحق وفقاً على واحد من النظاري بعينه فهو الى الضلال والتناقض أقرب اما
 الضلال فلانه منزلة النبي المصوم الذي لا يثبت الايمان الاجرافته واما التناقض فلان كل
 واحد من النظاري يوجب التناقض فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدي أو يجب عليك ان
 تنظر ولا ترى في نظرك الامارات فكل ما رأته حجة فعليك ان تعتقه وأي فرق بين من
 يقول قادي في مجرد مذهبي وبين من يقول قادي في مذهبي ودليلي جميعاً وهل هذا الا التناقض
 انتهى فتأمل هذا الكلام الجليل الذي ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد
 مخالفة كلامه لكلام ابن الحاجب والعصدي وأمعن في التعجب من ذلك فانك لا ترى أعجب منه
 وبالله فتعليق العلم بمجرد التشكي والتعصب الفاسد أو بمجرد مخالفة العصدي كابن الحاجب
 مما يلبق ان يمدح عن عاقل فضلاً عن فاضل سبحانه هذا بيتان عظيم من باليت شعري اذا كان

منه الفقه المستعمل لابن الحاجب سورة الشيخ زعم هذا التوهم والتلط على المستعمل
كان مخالفة ابن الحاجب لقوم حيث جعل المنطوق والمفهوم من أوصاف الدلالة مع صراحة
عبارة في انهما من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين مسوعة للشيخ زعم ذلك
على ابن الحاجب ونحو ذلك من ثروا نقسنا وأما قوله الذي بنى عليه ما لم يسبق اليه من ان
مدلول زيد ونحوه منطوق فمن هذا الخط فانه نفسه الى تقرير ذلك بمجرد مخالفة العبد كائن
الحاجب وقد أطلق امام الحرمين وغيره التصريح بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق فمن
خصص ذلك بغير نحو زيد والاسد الذين هما من جهة النص والظاهر فعله اثبات ذلك بالبرهان
الصحيح أو النقل الصحيح والصريح الصحيح وهما من جهة ما أحق الشيخ في هذا المقام وأما بقوله يقول
القاتل أو رد هاهنا بعد مقتضى ما هكذا يابعد تورد الابل
وأما قوله الكوراة بعد نقل فهو تقسيم ابن الحاجب وقد علمت من هذا التقرير والتحقق ان
كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الابعاد وقسم المنطوق والمقسم المماثل وغير
الصريح والصريح قسم واحد فاقول انه ساقط وما ذكره المصنف وجيه جدا وذلك لان
التقسيم الى الابعاد والاشارة حقيقة انتهى دلالة لفظ المنطوق الصريح لانفس المنطوق
المدكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تقرير الشارح المحقق فاشارة المصنف بقوله
ثم المنطوق الخ مراد به المنطوق الصريح كما تقدم مما لا هن يدعيه الى تقسيم دلالة لفظه الى
القسمين المذكورين ولم يكن الابعاد من تلك الاقسام اذ ليس مدلول لفظ المنطوق كما هو
ظاهر من معناه انهم الى محله الاتفاق به من باب التباس وبهم ذاب علم فساد قوة وقسم المنطوق اذ
قد بان انه انما قسم دلالة لفظ المنطوق وقوله والتقسيم انما هو غير الصريح اذ قد بان انه غير
منقسم في الحقيقة فضلا عن كونه هو المنقسم وقوله والصريح قسم واسد لانه ان أراد بنفس
الصريح لم يضرب اذ دلالة لفظه فهو باطل لما سبق ان التقسيم هو دلالة لفظه (قوله أي أهل
القرية) قال شيخنا العلامة أي يضرب أهل مضاف الى القرية بقرينة قوله سابقا على اضماعه
عليه ان الصفة لا توقف على اضماعه لأهل بل على ان السؤال لهم وذلك متحقق بالاضمار
ويجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المثل على الحال وعبارتهم السابعة من ان
المنطوق أي القتي توقف الصفة عليه سالمت من هذا الاراد قلنا بل انتهى (واقول من الجانب
تخصيصه الشارح بهذا الاراد مع اقتدائه في هذا التقرير بغيره من الأصوليين حتى العبد
الذي ذاب الشيخ الرذعي المصنف والشارح مجردا عن المقام كلامه فانه قال وأما الصفة
العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا
انتهى فلا مراد بعد قصرنا انه لا يقال يجوز أن يكون قول العبد اذ لو لم يقدر أهل القرية
معناه اذ لو لم يستعمل لفظ القرية في أهلها مجازا من اطلاق اسم المثل على الحال فلا يتوجه
عليه هذا الاراد كما توجه على الشارح لانه يقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الركاك
الذي لا يقبله لفظ ولا بلاغته التعبير بالتقدير كما لا يخفى برده عليه أمر ان الاول انه يلزم حقيقة
اطلاق القتل باستل القرية للمنطوق غير الصريح الذي توقف عليه الصفة عقلا اذ لا منطوق
غير صريح يستدل به اذا كان لفظ القرية مستعملا في نفس الأهل مجازا كان الكلام بطلان

والثاني كما في قوله تعالى
واسئل القرية أي أهلها
اذا القرية وهي الابنية
المجمعة لا يصح سؤالها
عقلا والثالث كما في قوله
لما لك بعد اعتق عبدك
عني فنهل فانه يصح عندك
أي ملكه لي فاعنته عني
اتوقف صفة العتق شرعا
على الملاك (وان لم يتوقف)
أي الصدق في المنطوق ولا
الصحة على اضماع

من باب المنطوق الصريح لان دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما في شرح التسمية للمولى
 التقطازاني والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام والثاني انه لا يصح
 حينئذ قوله اذ لم يقدر اهل القرية لم يصح عقده الا اذا اصبحت عقلا لا توقف على استعمال لفظ
 القرية في اهل مجازا بل يكفي فيها ايضا استعمال القرية في حقيقتها مع تقدير المضاف ثم
 الجواب عن ايراد الشيخ بعد ما علمت انه لا يخص بالشارح وكونه مناقشة في مثال وهي عما
 لا يلتفت اليه المصطلحون ان المراد توقف الصحة على الاختصاص على فرض استعمال لفظ
 القرية في حقيقته كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصا ومن المعلوم المشهور والاكتفاء في صحة
 المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد القرض كاتقرر عند ذوى الكمال ثم رأيت الكوراني قال اذا
 خطاب القرية لا يجوز العقل جزيا على العادة وانما قيدنا بالعادة لجواز السؤال من بني جنس
 العادة فلا يمنع هذا القيد وان أطلقه المحقق العلامة انتهى وفيه دفع لمناقشة أخرى وهي انه
 يجوز سؤال الجدران ونظما بها الجواب خرفا لعادة فلا يتأني الحكم بعدم الصحة عقلا وليس دافعا
 لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعا لما قلناه (قوله على ما لم يقصده) أي لم يقصده بالذات والا
 قالوا ان كل ما دل عليه الكتاب العزيز بما وافق الواقع مقصود (قوله الصادق باخرجه
 منه) قال شيخنا العلامة هذا مبني على ان الليل صادق بالوقت المتمدن غروب الشمس الى
 طلوع الفجر وباعضه وليس كذلك بل حقيقته الاقوى فقط فلو قال الصادق بالجماع في آخر جزم
 منه لكان صحيحا انتهى (وأقول) اما ولا نزع انه مبني على ما ذكره مني على ان الصدق هنا
 بمعنى الجمل وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة لطغي اليه الا مجرد محبة الاعتراض المبني عليه
 أو الغفلة عما يذ كر بل يجوز ان يكون بمعنى التحقق اذا الصدق نارة يكون بمعنى الجمل وأخرى بمعنى
 التحقق كما تقرر في محله والمعنى ان الليل متحقق بوجوده وان الفاعل حينئذ فاعل في الليل ولو صح
 الاعتراض بمجرد احتمال العبارة لوجه الاعتراض لزم اعتراض غالب الكلام ولا ترد في بطلانه
 واما بنا مناقشته هذه مبينة على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا
 للجماعين غاية الامر انه بازم المسامحة في قوله باخرجه منه اذ المعنى حينئذ بالجماع في آخر
 جزم منه لكن مثل هذه المسامحة معه وشائع فائق حتى في مثل الكتاب العزيز والسنة
 الشريفة فالمشكر له والمتردد في صحته واستقامته محالما التفت اليه ولا معمول عليه مع انه
 يمكن منع لزوم المسامحة بحمل الباء في باخرجه على المصاحبة أي جماعين في الليل الصادق ذلك
 الجماع في الليل أي المتحقق مع آخر جزم منه على ان الاهتمام بامثال هذه الاعتراضات التي هي
 في الحقيقة مناقشات واهية خصوصا في حق مثل هؤلاء الاثمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته
 ليس من دأب الفضلاء بل الذي هو من دأبهم اتهاويان الهامل الصحة لكلام الاثمة بتدريسا
 للمتعلمين وتقصيد الاذهان الطالبين ومن عند ذرب في شيء مما قلناه فليست في الكتاب
 والسنة فانه يطلع من أمثال هذه المسامحات فهم ما على ما لا يصح أوفى كتب القطب والسعد
 والسيد وأمثالهم لم يعلم انهم لا يشتغلون بامثال تلك المسامحات الاعلى سبيل التبعية مع بيان
 محاملها الصحة لتدريس المتعلمين وارشاد الطالبين (تبيين) الاول ان مقتضى جعل

(ودل) اللفظ المصداق (على)
 ما لم يقصد به (فدلالة اشارة)
 أي فدلالة اللفظ على ذلك
 المعنى الذي لم يقصده يسمى
 دلالة اشارة كدلالة قوله
 تعالى أحل لكم ليلة الصيام
 الرفث الى نسائكم على صحة
 صوم من أصبح جنبا للزومه
 المقصود به من جواز
 جماعهم في الليل الصادق
 باخرجه منه

المصنف دلالتى الاقتضا والاشارة من نواحي المنطوق قبل تعرضه للمفهوم ثم وجه من كل - ن
 المنطوق والمفهوم وقوله الا في مسئلة الغاية قبل منطوق والحق أنه مفهوم صريح في خروج
 دلالة الاشارة عن المفهوم والثالث (قوله من حكم ومجمله) قال شيخنا العلامة الواو بمعنى مع
 ليقيد المفهوم مركب منها فتصح اضافة الحكم اليه في قوله حكمه وقد علمت مما مر ان معنى
 هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت في محل السكوت الخ (وأقول) اما قوله الواو
 بمعنى مع فلا حاجة اليه لان ابقاء الواو بحالها صالح لكون المفهوم مركباً منهما الا ترى ان الواو
 بمعناها تكون في تقسيم الكل الى اجزائه وانه لاشبه في صحة قولك الكلام مستند ومستند اليه
 من غير احتياج الى كون الواو بمعنى مع لان قولنا مستند ومستند اليه صادق بكون المراد
 مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على اننا لانسم ان صحة اضافة الحكم اليه في قوله حكمه
 يتوقف على كون المفهوم مركباً منهما بل وان كان ارباب المفهوم في قوله والمفهوم المفهوم والكلى
 الساذق بكل منهما وبغيره في قوله حكمه محل الحكم على طريق الاستخدام وان جعل الشارح
 الضمير للمجموع المركب حيث قال المشغل هو عليه ومن هنا يظهر انه كان يمكن تفسير ما في
 قوله والمفهوم بما محل الحكم فقط اذ بذلك يدفع الاشكال عن اضافة الحكم في قوله فان وافق
 حكمه والمضى فان وافق الحكم الثابت لم يقتضى المفهومية الخ وكان وجه الامر اوضح عن ذلك
 ان الحكم هو المقصود بالاثبات فلم يبق الاقتصار على المحل اذ فيه ترك المقصود والاقتصار على
 غيره ولا على الحكم لئلا تشكل الاضافة المذكورة قليلاً وأما قوله وقد علمت مما مر ان معنى
 هذا الحد عند القوم الخ فأقول قد علمت مما مر ان نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لاسنده فيها
 الامارة من كلام ابن الحاجب ويجوز ذلك لا يجوز نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما قاله المصنف
 لخالفه القوم كما هو معلوم انه وان ابن الحاجب ليس هو القوم وان ما ذكره لا يلزم ان يكون
 كلام القوم أو كل القوم للقطع بانه قد يقع في مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من
 أوصاف الدلالة فانه مخالفاً لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين ولا يفتي ان العلم امانة
 ينبغي التحرر في اداها وان الجزم بنسبة ما يقع في كلام ابن الحاجب الى القوم ونسبة خلافه الى
 مخالفة القوم بمجرد النظر في كلامه من غير مراجعة كلام غيره كما هو دأب الشيخ ليس من اداء
 الامانة في شئ نعم وبالله من ذلك وما يصحح بطلان ما نسبته للقوم قول الشارح الا في ما نصه
 وبطاق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج الخ
 وهذا نقل من الشارح اذ لا مدخل للرأى في امثال ذلك من الاصطلاحات خصوصاً ما استقر
 من حال الشارح من مبالغته في الاحتياط والتثبت وخصوصاً وقد نسب المصنف الى استعمال
 هذا المعنى في شرح المنهاج كما ترى وقد صرح شيخ الاسلام في حاشيته بأنه يطلق أيضاً على الحكم
 وحده وان اطلاقه على أحد هما الشائع وان كان اطلاقه على الحكم أكثر وهذا أيضاً نقل من
 الشيخ كما ترى خصوصاً ومثل ذلك مما لا مدخل للرأى فيه كما تقرر فحصل من كلام الشارح
 وشيخ الاسلام انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومجمله وعلى أحد هما دون الآخر وهو
 الشائع وان اطلاقه على الحكم وحده هو الاكثر فمع هذا من هؤلاء الاثمة خصوصاً الشارح
 الموصوف المعروف بالجلالة والامانة ونهاية التحرر والتثبت كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام

قوله والثاني في هامش بعض
 النسخ كذا بخطه رحمه الله

(والمفهوم ما) أى معنى
 (دل عليه اللفظ لا في محل
 النطق) من حكم ومجمله
 كتحريم كذا بما ساقى (فان
 وافق حكمه) المشغل هو
 عليه (المنطوق) أى الحكم
 المنطوق به (فوافقاً)
 ويسمى مفهوم موافقة
 أيضاً

ابن الحاحب من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتسع للمسئلة ان نسب ما ذكره القوم وما ذكره
المصنف للمخالفة القوم ولعمري انهم انما قالوا بذلك بما يلقى بالعاقل فضلا عن القاضل ولكن حدث
لشيء يسمى وبصم (قوله ثم هو غوى الخطاب ان كان أولى ولحقه ان كان مساويا) قال شيخ
الاسلام لا يقال سكت عن الادون لاننا نقول ليس لهم مفهوم الادون انتهى وفيه نظر فنفير
قربا اليه (قوله نظر المعنى) فان قلت يلزم ان يكون قياسا وليس كذلك قلت اجاب في المختصر
بوجهين أحدهما اننا قطع بفهم المعنى في مثل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا
وقوله قبل شرع القياس قال المصنف فيه اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله
حجة والا فلا نزاع في انه الحاق لقرع بأصل يحامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من
غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى وذهب قوم الى انه قياس واحتجوا
بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك
واجاب في المختصر ايضا بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المقطوع على كل مفهوم من حيث
اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم القرع من حيث المعقول لامن
حدث اللفظ (قوله مساو لتعريم الاكل) قال شيخنا العلامة بتحريم الاكل غير منطوق على
رأى المصنف والشارح لانه لم ينطق به بل يلزمه وهو التوعد فلا يصدق ان المفهوم موافق
للمنطوق ولا مساو له ثم هو منطوق غير صريح على رأى القوم لانه حكم غير مذكور ومن
أحكام محل النطق وهو اكل مال اليتيم عليك بالمحافظة على من ادا القوم وقد يجعل بانه
مذكور وكذا لان يكون نارا واضحا يصحون شعير لفظا أو يديه لازم معناه مع جواز ادا رادته مع
انهمى (وأقول) اما قوله غير منطوق على رأى المصنف والشارح الخ فقد اجاب عنه بقوله فيما
بعد وقد يجعل الخ لكن وصفه بالمعنى غير صحيح لانه مشأله الا تحرق المزاج والتعصب القاسد
لان وصفه بذلك ان كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم وكيف يصح وصف
الكناية التي هي ابلغ من الصريح كما صرحه الاثمة بالتوصل وان كان من حيث ان الآية
لا تقبل الحمل على الكناية فهو غير صحيح ايضا لانه لا مانع من حمل الآية على الكناية فان
التوعد على الشيء يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه
ولامعنى للكناية بهذا المعنى الاستعمال اللفظي لازم معناه مع جواز ادا رادته معناه مع اللازم
وان كان من حيث ان الدلالة على التحريم حقت التزامية ودلالة الالتزام هي المنطوق الغير
الصريح كما قال البعض وغير الصريح بخلافه وهو عالم بوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل
عليه بالالتزام انتهى فجوابه ان المولى التفتازاني صرح في شرح التمسسية فيما اذا استعمل
اللفظ في جزم معناه أولا ولزمه مجازا لعلاقة الجزئية والالزام بان الدلالة حينئذ مطابقة وهو
محصل كلامه في المنطوق في أول فن البيان وان نازعه السيد شمسى اجاب عنه غيره كما هو معلوم
بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه من تكلم على المنطوق ولولا خوف الاطالة لاستوفينا
جميع ذلك وأضمنه والكناية بهذا المعنى مجاز كما يشهد كلام المنطوق والمختصر كما بسطنا ذلك في
محل آخر من كتابنا هذا فتكون دلالتها مطابقة فلا تكون هي من قبيل المنطوق غير الصريح
بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال البعض فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة

(ثم هو غوى الخطاب)
أى يسمى بذلك (ان كان
أولى) من المنطوق (ولحقه)
أى لمن الخطاب أى يسمى
بذلك (ان كان مساويا)
للمنطوق مثال المفهوم
الاولى تحريم شرب
الوالدين الدال عليه نظرا
للمعنى قوله تعالى فلا تقل
لهما أى فهو أولى من
تحريم التافيق المنطوق
لاشدة الضرب من
التافيق في الاذى ومثال
المساوى تحريم اسراق مال
اليتيم الدال عليه نظرا
للمعنى آية ان الذين ياكلون
أموال اليتامى ظلما فهو
مساو لتعريم الاكل
للساواة الاجراق الاكل في
الاملاف

أو بالتخصيص انتهى ولا يراد على ذلك أن المجاز غير دال بالوضع لا فانه مع ذلك بل هو دال بالوضع
 التوحي وقد ذكر المولى التفتازاني في شرح التمسبة أن المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل
 التوحي على أنه لا مانع من حمل الآية على المجازات مقابل للكتابة والمجاز بما له وقد صرح الكمال
 في حاشيته بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح بل وعز ذلك لابن الحاجب أيضا فقال قسم ابن
 الحاجب المنطوق الى صريح وغير صريح وتبعه المصنف في شرح المختصر دون تعقبه
 فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضام حقيقة أو مجازا انتهى وهو شامل بلا
 شبهة للمجاز بطريق الكتابة وغيره وسبق في شرح قول المصنف فقال الغزالي والآدمي
 فهمت من السياق الخ نصريح الشارح بأن المجاز من قبيل المنطوق ولا يفتق على عاقل أن
 الحمل على المجاز والكتابة لا يعمل فيه كيف وكل منهما أبلغ من الحقيقة كما تقرر في محله وإن
 كان من حيث أنه يحتمل أن السديد يحمل دلالة مثل هذه الكتابة وهذا المجاز التزامية لا مطابقة
 فجوابه أما أولا فالجواب ودفع الاشكال عما يكتفي فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوي
 الكمال وأما ثانيا فلنرفض ذهب البعض الى أن هذه الدلالة التزامية لم يضرب الشارح لانه ان
 يختار انهما مطابقة خصوصا مع موافقة المعدل على ذلك كما تقدم وحيث قد يستقيم التعليل به
 على اختياره وظاهره انه لا يعمل في ذلك أيضا فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق
 والرجوع اليه ان دعواه التعليل بملاصحة لها ولا حامل عليها لا يجزئ الا شرواف الموجب
 لعدم الثقة بما قاله عند ذوي الانصاف وأما قوله نعم هو منطوق غير صريح على رأى القوم
 الخ المقتضى ان المصنف خالف القوم فهو من التساهل القبيح والتلبس القبيح بل هذا من
 التلميح في أداء العلم الموجه لعدم الوقوف بكلامه وذلك للقطع بأنه لا سند له في دعواه ان ما ذكر
 رأى القوم لا يجزئ ذكر ابن الحاجب اياه ومعلوم ان مجزئ ذلك لا يفتق له ان ما ذكره رأى
 القوم لظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك ان يكون موافقا له القوم
 اذ ربما خالف القوم أو بعضهم كما تقدم بيانه وليت شعري أى قوم هذا راى هم أو أى كلام
 للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل وقد كشفت كثير من كتب القوم المعتبرة
 الجامعة كالبرهان للامام والقواطع لابن السمعاني ولم يسمع الزمان بمثلهما ولا نسمع عالم على
 منوالهما والمستصفي فحجة الاسلام الغزالي والمحصل للامام الفخر الرازي والمتهجج للعلامة
 القاضي البيضاوي وشرحه للاسنوي والمصنف وناهيك بهما والاحكام والآدمي فلم أر فيها
 تعرضا لهذا الرأى ولا إشارة اليه وهذه أعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها
 ككتب الباقلاني والاستاذ وابن فوران لتبعيةها لها وتقليد ما فيها واستندوا كما عليه كما
 هو معلوم عند من له معرفة بها وقد قال امام الحرمين في البرهان ما نصه ما يستفاد من اللفظ
 نوعان أحدهما ما يلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت
 عنه لا ذكر له على فحسب النصريح فأما المنطوق به فينقسم الى النص والظاهر وقد تقدمنا فيما
 نصيلا ونقصيلا ما يقع الناظر ولم ندرج الجمل في هذا القسم لانا حاولنا تقسيم ما بقيد وأما
 ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق به مشهورة فهو الذي معناه الاصوليون المتهجج والشافعي
 فاقبل به الخ انتهى فاقظر هذا الكلام من هذا الامام الذي هو عين القوم حيث حصر ما يستفاد

من اللفظ في نوعين المنطوق والمفهوم وفهم المنطوق بما يتلقى من المنطوق به المصريح به كره فان
هذا التفسير لا يعمل الا بالمعنى المصريح بلفظه فليس في كلامه تعرض لتفسير المنطوق المصريح
بل كلامه كالصريح في عدم اثبات منطوق غير صريح كما ترى أفحكم عاقل بأن مثل هذا الامام
الذي هو عين القوم يخالف القوم لعدم اثنائه قسم المنطوق الغير الصريح وبالشعرى أى
قوم بعد هذا الامام وقال الامام فى الاحكام المصيرة فى دلالة الاقتضاء كاذباً مائة ومائة من اللفظ
فى محل النطق وليس يصح فان الاحكام المصيرة فى دلالة الاقتضاء كاذباً مائة ومائة من اللفظ
فى محل النطق ولا يقال لشي من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة
اللفظ فلفظ فى محل النطق ثم قال وأما المفهوم فهو مائة ومائة من اللفظ فى غير محل النطق والمنطوق
وان كان مفهوماً من اللفظ غير انه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً بغيره باسم المنطوق
وبقى ما عداه معروفاً بالمعنى العام المشتركة تمييزاً بين الامرين انتهى فنأخذ هذا النص القاطع
للتراجع من هذا الامام الرفيع الشأن العالى المكان ونادى بلسان الحال لما اذا بعد الحق الا
الضلال ألا ترى الى جزمه بعدم صحة التعريف الذى تعلق بالمنطوق من بعضهم بشموله لدلالة
الاقتضاء التى هي عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فان ذلك نص صريح فى أن
ذلك غير معروف فى كلام القوم والاصح له افساد التعريف بشموله اياه الى قوله فالواجب
أن يقال الخ حيث شرط ان يكون اللفظ نطقاً أى مذكوراً قالاً صريحاً فى ان غير المذكور ليس
من المنطوق فى شيء والى قوله خص باسم المنطوق وبقي ما عداه الخ فانه صريح فى ان المنطوق
لا يتجاوز هذا المعنى الذى يشبه نعم اقضى كلامه ان الاقتضاء والتبعية والايحاء والاشارة
مقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لانه قال القسم الشافى فى دلالة غير المنطوق وهو ما دلالة
لا بصريح مصنفه ووضعه وذلك لا يخلو اما ان يكون مدلوله مقصوداً للمتكلم أو غير مقصود
فان كان مقصوداً فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة المقطوع به عليه أو لا يتوقف
فان توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء وان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون مفهوماً
فى محل تناوله اللفظ نطقاً أو لا فيه فان كان الاثرل فتسمى دلالة التبعية والايحاء وان كان
الشافى فتسمى دلالة المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصوداً للمتكلم فدلالة اللفظ
عليه تسمى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع النوع الاثرل دلالة الاقتضاء الى ان قال النوع
الرابع المفهوم ولا يضمن النظر فى معناه وأصنافه قبل الجواب فى تفسيره واثباته امامه فاعلم
ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحققه أولاً ثم العود الى
تحقيق معنى المفهوم ثانياً فنقول اما المنطوق فقد قال بعضهم الى آخر ما حكينا عنه
فانظر كيف جعل الاقتضاء وما بعده مقابلة للمفهوم وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق
حيث أقدم تعريف بعضهم المنطوق بتناوله كما تقدم بيانه وبالجملة فكلامه ظاهر ان
لم يكن صريحاً فى ان ما قاله ابن الحاجب ليس فى كلام القوم بل اصطلاح له وان نعه عليه
بشيء منهم كالمندى وقال الاستوى فى نرح المتهاج وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء
وجواز المباشرة الى الصريح من دلالة المنطوق قال وإسكنه منطوق غير صريح بمحل لازم اللفظ
وبجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الامدى من المنطوق ولان المفهوم بل قسماً

اهـ هو كلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشئ انتهى فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا
 التساهل القبيح وعكس الصواب في نسبة ما ذكره القوم ونسبة ما ذكره المصنف الى مخالفة
 كلام القوم مع ما بين من انه لا أصل لتلك النسبة الا مجرد التعصب الذي لا يليق بعقل فضلا
 عن فاضل ثم اعلم ان المثال الذي سبق استشكل الشيخ له قد مثل به الامدى مع عدم قوله بهذا
 الرأي كما علمت (قوله لا يسمى بالموافقة المساوي) قال شيخنا العلامة يعني ان هذا القول انما
 يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدوها السابق عليه واثبت
 خبره بان صدق المحدثون المحذور لا يجوز له احد الى آخره اطلال به (وأقول) ما ذكره من انه
 أراد بهذا الكلام ان هذا القول انما يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناه غير صحيح
 بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحاً بالاولى حقيقة
 الموافقة عنده لا يصدق على المساوي اذا الاولى يستحيل ان يصدق على المساوي ولهذا قال
 الشارح وان كان مثل الاولى في الاحتجاج به ولم يقل وان كان معنى الموافقة حاصله مثلاً
 قتله وبيان ذلك ان الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها الا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى
 تلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بازائها فاذا تفروا تسمية شئ بذلك اللفظ اتفق كونه من افراد تلك
 الحقيقة الاصطلاحية فن لازم قوله لا يسمى بالموافقة المساوي خروجه عن حقيقة الموافقة
 الاصطلاحية لا اختصاصها على هذا الاولى فلا يصدق حدوها حقيقة على المساوي لاستحالة صدق
 الاولى على المساوي كما تقدم وانما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوي لان قول المصنف
 في كتابه هذا القول وقيل لا يكون مساوياً بظاهره مقبول لان النزاع في ان المساوي من
 الموافقة الاصطلاحية أي فرد منها وليس متها في ان الموافقة من المساوي أو لا فلا يتأني
 ان تكون منه لانها أعم منه على الصحيح والاعم لا يكون فرداً من الاخر ومبايناً على مقابل
 الصحيح والمقابل لا يكون فرداً من مقابله وحيث قد اطابق لبيان ما النزاع فيه ان يقال وقيل
 لا يكون المساوي موافقة أي معنى بهذا الاسم لعدم كونه من افراد ذلك المعنى اصطلاحاً
 بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك ومن وجوه التأويل محل الموافقة على اللفظ
 وتقدر مضاف الى المساوي والمعنى حيث قد قيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوي أي اسمالة
 لوضعه اصطلاحاً بالاولى دون المساوي واذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ واثبت خبر الخ
 اذ قد علم سقوط ما يجي عليه هذا والمبني على الساقط ساقط وذلك لان قد علمت انه لم يلزم منه الا
 اتقاء الحد والحدود جميعاً كما بين بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل وبالجملة فواقع فيه الشيخ ههنا
 لا ينبغي ان يكون الاسموا منشوء عن احسان التأمل فعليك باحسان التأمل ولا تهول تلك عظيمة
 الشيخ فان الحق اعظم من كل احدوا كبر اللهم الا ان يكون من الجاهلدين المقاديرين قد فهم في
 طغيانهم بعمهون (قوله وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضاً على هذا) قال شيخ الاسلام والمساوي
 على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضاً لمن الخطاب (قوله ويطلق
 المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق) فعمل المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحلله وحده
 وبقي اطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه بالمفهوم (قوله ثم قال الشافعي والامامان دلالة
 قياسية وقيل لفظية الخ) أقول ثمة اشكال لان الموافقة على هذين القولين ليست مفهوماً كما

(وقيل لا يكون) مفهوم
 الموافقة (مساوياً) أي كما قال
 المصنف لا يسمى بالموافقة
 المساوي وان كان مثل
 الاولى في الاحتجاج به
 وباسمه المتقدم يسمى الاولى
 أيضاً على هذا وبخبر
 الكلام ما بهم منه قطعاً
 ولفظه معناه ومنه قوله
 تعالى ولتعرفنهم في ليل
 القول ويطلق المفهوم على
 محل الحكم أيضاً كالمنطوق
 وعلى هذا ما قال المصنف
 في شرح التهذيب كغيره
 المفهوم اما أولى من
 المنطوق بالحكم أو مساو له
 فيه (ثم قال الشافعي) امام
 الأئمة (والامامان) أي امام
 الحرمين والامام الرازي

أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة لا منطوقة ولا قياسية كما هو ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصا على الثاني منهما بناء على أن الدلالة بجزائية أو نقل اللفظ لها عرفا فأن المدلول على هذين منطوق كما صرح به الشارح فكيف يصح إجراء هذا الخلاف فيها ويجاب بأنه لم يقصد إجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار انهما مفهوم بل باعتبار هاتين نفسيهما والمقصود بذكر هذا الخلاف فيهما مقابلة ما تقدم من كونهما مفهومين والمعنى ثم قال الشافعي والامامان دلالة أي الدلالة على المعنى الذي سمياه موافقة وقلنا انه مفهوم ثم التزم الاجتهاد أي بعد ان علمت أن الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خواف في ذلك (قوله دلالة قياسية الخ) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالمفهوم الذي هو من معانيها وإن قلنا على هذا أن المراد أنها حالة للفظ بسببها فهم المعنى على ما تقدم من حوائش شرح المطالع والمعنى أن المفهوم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فإن تحقق معنى القياس في ذلك المعنى سبب في فهم المعنى أو في جعل اللفظ بحالة ينسبها بفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستعملا فيه مجازا أو حقيقة عرفية أو لا يوجد من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من صدر كلام المصنف أي بل يسمع اللفظ لارتباطه مناسبة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى اذ لو انتفت المناسبة مطلقا لصور انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليتامل (قوله أي بطريق القياس الأولي والساوي) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من أنه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اهـ (وأقول) فيه نظر ظاهر اذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس فانتفاء كون المفهوم أدون لا يقتضي انتفاء كون القياس أدون لأن المراد على هذا القول في ثبوت الحكم في الفرع على العلة ووجودها في الفرع فأي محمل وجدت فيه كان ملحمة بالاصل في حكمه سواء قطع بعلة العلة في الأصل ووجودها في الفرع فيكون القياس أولى أو مساويا أو ظن عليتها في الأصل وان قطع بوجودها في الفرع فيكون أدون كما في بقية الاقسام اذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبقية الاقسام كأن يقال لا تضرب الزادين يدك وتقطع بأن العلة في المنع من ضرب ما باليد مطلقا إذا ثبت ما بالنص على ذلك أو بغيره فحينئذ يلحق بالضرب باليد في التصريح بالضرب بما هو أبلغ في الأيذاء من اليد كالخشب ويسمى قياسا أولى وبما هو مساو في الأيذاء لليد كطرف ثوب ويسمى المساوي أو ظن أن العلة في المنع من ضرب ما باليد ما ذكره فحينئذ يلحق بالضرب باليد التأقيف ويسمى قياس الادون ويمكن أن يكون سكوته عن الادون لأنه لا يجري فيه سائر الأقوال وإن كان يتحقق بناء على قياسه الدلالة فليتامل (قوله وقيل لفظية) أقول قد يقال هي لفظية على القول بأن مفهومه أيضا كما يقصده قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تضع مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف أنهم مفهوم الا ان يجاب بأن المراد أنهم لفظية على وجه خاص وهو ما يفسد بقية العبارة (قوله فقال الغزالي والامامان من قائل هذا القول) أقول قد يفهم أن غيرهما من بقية قائل هذا القول مع قوله بأنهم ليست مفهوم ولا قياسية لا يقول بأنها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالي والامامان بذلك ليس لاختراجهما

(دلالة) أي الدلالة على الموافقة (قياسية) أي بطريق القياس الأولي أو المساوي يسمى بالمجلى كما يعلم محاسن في العلة في المثال الأول الأيذاء وفي الثاني الاتفاق ولا يضرب في النقل عن الأولين عدم جعلها المساوي من الموافقة لأن ذلك بالنظر إلى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصح بالتحسين بالموافقة ولا يجوز مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها فهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالي والامامان) من قائل هذا القول

(فهت) أي الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لأن من مجرد اللفظ فلولادلائها ٢١ في آية الوالدین علی أن المطلوب بها تعظيمهما

و احترامهما ما فهم منهما من منع التأقیف منع الضرب اذ قد يقول ذو الغرض الصبیح لعبدی لانشتم فلانا ولكن اضر به ولولادلائهما فی آیه مال الیتیم علی ان المطلوب بها حفظه وصنائه ما فهم منها من منع أكله منع احرافه اذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد احرقه فلا یبحث (وهی) أي الدلالة علیه بحینئذ (بجارية من اطلاق الاخص علی الاعتم) فاطلق المنع من التأقیف فی آیه الوالدین وأريد المنع من الإیذاء وأطلق المنع من أكل مال الیتیم فی آیه وأريد المنع من اتلاؤه (ریل نقل اللفظ لها) أي الدلالة علی الاعتم (عروفا) بدلائل الدلالة علی الاخص لغة فصریم ضرب الوالدین وتعزیم احراف مال الیتیم علی هذین القولین من منطوق الآیین وان كان بقراءة علی الاقل منهما وكثیر من العلماء منهم الخفیه علی ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قیاس كما هو ظاهر كلام المصنف ومنهم من جعله تارقه هو ما وأخری قیاسا كالبیضاوی

غيرهما من قائلی هذا القول بل لانهم ماصر حادك دون غيره ماصر ماصر حادك (قوله فهت) أي الدلالة علیه قال شخبطة العلامة قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة (وأقول) فی الكلام مساحمة والمعنى فهم مدلوله فهو على حذف المضاف والغة مشحونة بامثال ذلك بحيث لا استقكار فيه ومن انكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يتحقق خطا بالانكار بهيئات اللغة واعلم انهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ساذ كروا ايضا فكان عليه بيان جميع تفاسيرها وان شيا منها لا يصح كونه مفهوما لمتهم مناقضته (قوله وهي مجازية) قال الكوراني وليس في كلامه معنى الغزالي ذكر المجاز لا صريحا ولا كتابة وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة بين المعنيين أو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له للعلاقة مع قرينة الدلالة على عدم جواز ايراد ما وضع له ولا شك ان قوله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومسايق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا فكان لم يفرق بين القرينة المقيدة للدلالة والقرينة المائعة من ارادة المعنى الحقيقي والثابتة في الازمنة المجاز دون الاولى والعبان شراسمه لم يتبها والها مع ظهوره انتهى (وأقول) لا ينبغي على عاقل ان هذا الكلام المتخجل على انواع من الفساد والغلط اصرح دليل على الجزاف والتمويه بما قوله وليس في كلامه الخ فاما الاتفاقات اليه في معارضة نقل المستفاد فانه الحق الثقة الخبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يرتفع له عنه مجرد دعوى في الكوراني لم يشهدا بقوله ولا يجمع قول وأما قوله وما زعمه المصنف أي قوله غير مستقيم فهو باطل صريح وجواب قبيح فان استقامته كما على علم كما سيظهر من رد شبهته الباطلة وبجته الفاسدة بالجملة على ان نسبة ذلك لزعم المصنف من الجملة الظاهرة فان عبارته ان لم تكن ظاهرة في حكاية ذلك عن غيره مادام على نسبة الى نفسه كما لا ينبغي بأدنى تأمل فمعنى نسبة الزعم اليه به عبارة شروحه صريحة في حيل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وان غيره صرح به ولهذا عبر العراقي في شرحه بقوله الثاني أي من المذاهب انها ليست قياسية بل لفظية فهت من السياق والقرائن وهي مجازية ونوع العلاقة فيها اطلاق الاخص على الاعتم وبهذا حال الغزالي والامدي انتهى وأما قوله لان المجاز استعمال اللفظ الخ فخواه ان كلا المعنيين صحيح ههنا اذ لا شبهة في ان قوله أف اخص من مطلق الاية او انه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعتم مجازا لعلاقة الاخص والاعمة كما تقدم في عبارة العراقي في معص استعمال نقل لهما أف هنا في مطلق الاية مجازا للعلاقة المذكورة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي أي بخصوصه السياق القاطع بأرادة تعظيمهما ومن هنا يظهر بطلان في الشك الذي زعمه بقوله ولا شك الخ لانه ان اراد ان الاصل الحقيقة فحيا بذلك ان ارادة الحقيقة ظاهر لان من يل المجاز محتمل فلا يصح في الشك وان اراد امتناع المجاز هنا فلا يخفى في بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما بين لا يقال لاسم وجود القرينة لان كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز زعمه ارادة المعنى الحقيقي ولكن ثبت موافقة غيره في الحكم بطريق القياس أو بطريق الله وهو يقتضي ذلك السياق فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة مع ذلك السياق لا يتناول

ليس من شرط قرينة الجواز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي ملاحظته المذلك
فإن قيل غاية ذلك تصحيح الحمل على الجواز المرجح له كما هو قضية اقتصار هذا القول على الحمل
عليه قلت يمكن أن يكون المرجح له عنده أنه لا وفق بما هو شأن المراد والاصل فيه من أدائه باللفظ
على طريق استعماله فيه خصوصاً والجواز أبلغ من الحقيقة فتقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازاً إن
أراد لا يصح أن يصير فيه باطل أو لا يمين أن يصير لنا المندع التمين أو لا يترجح أن يصير لنا قدبان
له مرجح في الجملة وقوله والثانية هي اللازمة للمجاز قلنا هي متحققة هنا كما سنرى وهذا كله على
سبيل التمثيل مما دلى ما وقع فيه من الحاقة ونسبة المصنف إلى زعم ذلك وأما على ما هو الظاهر
المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وأنه لا نسبة له به لا يجوز حكايته فلا حاجة بنا إلى
شي من ذلك إذا لم يكن لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله
ومن هنا يظهر خطؤه في هذا الاعتراض وإن شاء على توهمه اختيار المصنف هذا القول وأما
قوله والعجب أن شراح كلامه لم يثبتوا له هذا مع ظهوره في جوابه أنه لا يجب أن يذهب إذ قد اقتصر
على ما هو الصواب في المقام وسلموا من الوقوع في هذه الاغلاط والأرقام وإنما العجب من تعجبه
من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك (قوله فقال الصفي الهندي لثاني بينهم لأن المفهوم
مسكوت) قال شيخنا العلامة فيمقتض لان المراد بالمفهوم هنا هو الموافقة وهو اما الحكم وحده
كما يعلم من التفرق كلامهم وأما هو ومحل كماله الشارح تصحيح المتن وبالمسكوت في كلامهم
هو المحل وحده بل دليل الاستقراء لا يصح حمله عليه ولا ينتج إذن المطلوب وعلم منه أن قوله
والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لا يصح الأعلى رأى المصنف من اطلاق المنطوق على محل
الحكم وأنه حينئذ لا ينتج المطلوب اهـ (وأقول) لا ينبغي ما في هذا النظر من الفساد والاختلال
فما قوله وهو اما الحكم وحده كما يعلم من التفرق كلامهم فإدعاء فيه من أن التفرق كلامهم
يعلم منه اقتصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود ومما قطع برده ما تقدم عن الشارح
وتسريح الاسلام من أن المفهوم يطابق على كل من الحكم وحده ومحل وحده كالمطوق وعلى
مجموعهما ما تقدم أن ذلك نقل منهم ما عن القوم إذ لا مدخل للرأي فيه فإن قلت لعله يجب
فهمه مما قلنا لو سلم ذلك كفى فإن فهمه مما تقدم قطعاً على فهم الشيخ خصوصاً مع القطع بأنه
لا سند له مما زعمه إلا فهمه من عبارة ابن الحاجب ولا يصح استناده إلى ذلك لأن غاية الأمر أن
ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا ينبغي أن له معنى آخر أو أكثر إذ ليس في عبارته
تصريح بمصره في الحكم ولا ينقصه عن غيره فإذا قل مثل الشارح زيادة وجب قطعاً قبولها
ومن هنا يعلم أيضاً أن ما زعمه من التحمل في قوله وأما هو ومحل كماله الشارح مردود لما تبين
أن ذلك اصطلاح أيضاً فنقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتعبد وأما قوله وبالمسكوت في
كلامهم هو المحل وحده بل دليل الاستقراء فهو بعد تسليمه انما يقتضي امتناع اطلاق المسكوت
على غير المحل من الحكم وحده ومجموع الحكم ومحل بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اضطلحوا
على اطلاق لفظ المسكوت عليه وأما بالمعنى الوصفي فلا يشوبهم عاقل منه لأن لفظ مسكوت
وصف في الاصل واطلاق الاوصاف على معانيها قياسي لا يمنع فيه وجوبه والمطلوب هنا حاصل
باطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا يخفى والفاصل ان اصطلاحهم على أن المسكوت هو محل الحكم

فقال الصفي الهندي لثاني
بينهم لأن المفهوم مسكوت
والقياس الحاق مسكوت
بمنطوق

وحده لا يمنع استعماله لا باعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفية في الحكم وحده وفي
 مجموعهما لتحقيق المعنى الوصفي في كل منهما اذ كل منهما مسكوت عنه فقوله الصفي لان المفهوم
 مسكوت بتقدير انه ارايد غير مجرد المحل غاية ما فيه انه وصفه بأنه مسكوت ووصفه بذلك بما
 لا شبهة له في صحته وفي كتابته في مطلوبه كما لا يخفى فتأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة
 الصكينة خفي على الشيخ فتوهم ان الاصطلاح على اطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من
 استعماله في غيره كالحكم ومجموعهما مطلقا وهو غلط فاحسن بل انما يمنع استعماله في غيره على
 وجه انه اسم له في الاصطلاح لا على وجه الوصفية اذ هي قياسية لا مجردة كما كان لفظ المفهوم
 يمنع اطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح ولا يمنع باعتبار اللغة لان المتطابق معنى فهم
 من اللفظ فيصير لغة اطلاق المفهوم عليه وكما انه لو وقع اصطلاح على تسمية شخص احر بلفظ
 احر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح اطلاقه على انسان آخر احر ولا يمنع باعتبار غيره كاللغة
 وهذا مما لا يتوقف فيه عاقل وحديث فائدة وم في قول الصفي لان المفهوم مسكوت يجوز ان يرد
 به محل الحكم وحده لانه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم بانه مما لا مزيد عليه وسينفذ لا غير
 على محل المسكوت على المفهوم لان كلا من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصير
 محل أحدهما على الآخر لا اتحادا ثم اعلى هذا التقدير كما لا غير على اطلاق المنطوق على
 محل الحكم في قوة والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لانه مما يطلق عليه أيضا لفظ المنطوق في
 اصطلاح القوم كما تقدم أيضا بانه مما لا مزيد عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله فلا يصح حمله
 اذ قد بان مما لا مزيد عليه صحة المحل لوجود شرطه وقوله ولا ينتج المطلوب اذ قد بان بما قاله الصفي
 على ما يشاهد ان الموافقة مفهوم أي مسكوت عنه لفظا وانه قياس أي حكمه ثابت بطريق
 القياس وان كونه مسكوتا لا ينافي كونه قياسيا أي ثابتا حكمه بالقياس لان القياس الحاق
 مسكوت بمنطوق (فان قلت) هذا ظاهر اذا أتريد بالمفهوم محل الحكم كما تقدم في الكلام اذا
 أتريد به نفس الحكم وكلامه لا يفي به (قلت) يجوز ان يكون تركه لانه يعلم بالمقابلة مما ذكره بان
 وشال لان المفهوم أي الحكم مسكوت والقياس اثبات حكم للشرع مسكوت عنه ولا اشكال
 حينئذ في محل المسكوت على المفهوم ولا في اطلاق المسكوت على الحكم لانه بالمعنى الوصفي على
 ما تقدم روي جواز ان يكون ادرسه في كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم كجاية الامر انه يلزم
 المسامحة بالنسبة للحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق أي وذلك يتضمن اثبات
 الحكم المسكوت والا فالملحق محله الحكم لا نفسه على انه سيجي في كتاب القياس قول بان
 الاصل والفرع نفس الحكم واذا علمت ذلك ظهر ان سقوط قوله فلا يصح حمله عليه ولا ينتج
 المطلوب وقوله لا يصح الاعلى رأى المصنف الخ فقد بان مما لا مزيد عليه صحة المحل واستاج
 المطلوب وصحة قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق على رأى القوم والمصنف وانه حينئذ
 ينتج المطلوب وانتهى الموفقى له وواب (قوله قال المصنف وقد يقال ينتم ما تاف الخ) ذكر شيخ
 الاسلام عن السعدان الخلاف في ان دلالة المفهوم اقلية أو قياسية لفظي قال وأشهره
 في البرهان ونعتبه جماعة منهم البرماوى بان الخلاف فوالله اننا قلنا ان دلالة لفظه جاز
 التسخير والا فلا انتهى (وأقول) سياتي في المتن نصيح التسخير بالقياس وجواز التسخير بالقوى

قال المصنف وقد يقال
 ينتم ما تاف لان المفهوم
 مدلول للفظ والمقيس غير
 مدلول له (وان خالف)
 حكم المفهوم الحكم
 المنطوق به (فخالفه) ويسمى
 مفهوم مخالفة أيضا كما
 سياتي التعبير به في محبت
 العام (وشرطه) ليتحقق
 (أن لا يكون المسكوت تركا
 لخوف) في ذكره بل الموافقة
 كقول قريب العهد
 بالاسلام لعبد مجبور
 المسلمين تصدق بهذا على
 المسلمين ويريد غيرهم وتركه
 خوفا من ان ينهم بالنفاق
 (ونحوه) أي نحو الخوف
 كالجمل بحكم المسكوت
 كقولك في الغنم السائمة
 زكاة وأنت تجهل حكم
 المعلوفة

وحكاية الشارح الاتصاف على الجواز فيما عَنِ الامام الرازي والامدى وقولا بالمنع فيما عَنِ
 حكاية الشيخ أبي الحسن فهذه القائمتين على ضعف عند المصنف (قوله خرج الغالب الخ)
 قال شيخنا العلامة اعلم ان هناك ما بين أحدهما ان القيد خرج للغالب والثاني انه موافق
 للغالب والثاني هو الذي خالف الامام في اشتراط تقيده بدليل ماسيحي (وأقول) اثبات هذين
 المقامين والتفرقة بينهما مما لا يحل اعتقاده ولا يصح اعتقاده كيف وهو مجرد اختراع لشيء لم يقل
 به أحد من الاصوليين ولا عرفت نسبته الى شيء من كتب المتقدمين ولا المتأخرين بل هو مجرد
 استحسان ما أنزل الله به من سلطان والصواب ان العبارتين في المقامين بمعنى واحد وهذا غير
 المصنف في هذا الكتاب يكون القيد خرج للغالب وفي غيره كشرح المنهاج يكون القيد خرج
 مخرج الغالب وغير الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل
 نزاع الامام ومن تأمل الاحتجاج للنزاع في اشتراط هذا الشرط من الجانبين لم يرب فيما قلناه
 ولولا خوف الاطالة مع سهولة المطلب وظهور ضعف ما زعم بسلطة نقل ذلك وما يتعلق به وأما
 احتجابه بقوله بدليل ماسيحي فلا يصح الاحتجاج به لماسيحي فيما سيجي (قوله خلافا لالامام
 الحرمين) فان قيل لم يخالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع ان توجيهه يمكن
 ان يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر اليه كما في صورة الجهل أو
 محتاج اليه كما في صورة قصد الاستئذان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المتطوق ودون السمكوت
 فانه محتاج الى التقييد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو اخبار المخاطب بما يعلمه
 أو عن الأجهام على المخاطب وإيقاعه في الشك فانه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد
 القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة معتد بها في التقييد
 فكان الجمل على ان القيد لموافقة الغالب بعبء اضيقا وكان الاظهر عنده جملة على انه لفي
 الحكم عماء المذكور قلنا تأمل (قوله) وأما غيره بما يقتضي التخصيص بالذكر أقول فيه رد لقول
 صدر التسمية في تنقيحه اعلم ان القائلين بفهم المخالفة ذكره في شرائطه ان التخصيص انما
 يدل على نفي الحكم عماء اذ المخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو واحدة أو علم الحكم بان
 السامع يجهل هذا الحكم الخصوص فجعلوا موجبات التخصيص مقتصرة في هذه الاربعة وفي
 نفي الحكم عماء اذ فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص ينفي الحكم عماء اذ فاقول
 ان موجبات التخصيص لا تنحصر في المذكورات وأطال في بيان ذلك ثم قال نعم ان موجبات
 التخصيص وقوائمه أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص
 منقبة الاتي الحكم عماء انتهى وقد رد في التلويح هذا الكلام وحكم بسوؤه فيه
 حيث قال قوله فلا يحصل الجزم بغير تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم
 مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط متفق دائما فيلزم انتفاء
 المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلا فوائده الوصف غير محصورة
 ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز ان يكون
 للكلمة واحدة فوائده كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذ لم تكن محصورة معلومة لم يحصل
 الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما أولاً فلا فائدة له من انهم حصروا

(و) أن (لا يكون المذكور
 خرج للغالب) كما في قوله
 تعالى وربنا يسلم الذي في
 مجوزكم فان الغالب كون
 الراتب في مجوز الأرواح
 أي تربيتهم (خلافا لالامام
 الحرمين) في تقيده هذا
 الشرط لماسيحي مع دفعه
 (أو) خرج المذكور
 (سؤال) عنه (أو واحدة)
 تتعلق به (أو الجمل بحكمه)
 دون حكم السمكوت كما لو
 سئل صلى الله عليه وسلم هل
 في الغنم السائمة كافأ وقيل
 بمحضرة لقائل غنم سائمة
 أو مخاطب من يجهل حكم
 الغنم السائمة دون العلوقة
 فقال في الغنم السائمة زكاة
 (أو غيره) أي خرج المذكور
 لتقديره (أو بما يقتضي
 التخصيص بالذكر)

موجبات التخصيص في الإجابة المذكورة وفي نفي الحكم عما دأبهم وظاهر لما ذكر في أصول
 ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا يظهر أولو بدو لا مسأولة ولا تخرج عن جرح الغالب ولا السؤال
 ولا الحادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بأنه
 انما يجعل على نفي الحكم عما دأبهم اذ لم يظهر الوصف فائدة أخرى أصلاً إلى أن قال وأما ما لنا
 فلانه لا نزاع له في أن المقهور ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات
 بل يكفي التلويح بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتقصص انتهى
 (قوله كوافقة الواقع كافي تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين)
 أصول قد يستشكل الفرق بين هذا أعني موافقة الواقع وما تخرج الحادثة بل قد يقال هذا مما
 خرج لحادثة كما يفيد قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ ويقرب بان المقصود في الحادثة بيان
 حكمه باعتبار حدوثها ولا بد له لبيان الحكم في نفسه وسواء اختص الحدوث بها أو حدث
 بعدها أيضاً كما لو كان لم يذعن ساعة ولم يرع غم معروفة وقبل بحضرة صلى الله عليه وسلم لم يذ
 غم ساعة ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لان الواقع لم يخص بالساعة والمقصود في هذا
 بيان الحكم في نفسه وكان الظاهر عدم التقييد لعدم الحكم لكنه قد عد على وفق ما وقع منه
 ووجد في الخارج وكون المقصود بيان الحكم في نفسه لا يتأخر عنه قوله نزل كما قال الواحدى
 وغيره الخ لان سبب النزول لا يتأخر عن قصد بيان الحكم في نفسه لمتعلق بصاحب الواقعة وكل أحد
 في ذلك الزمن وما بعده فليتأمل (قوله وبذلك اندفع توجيهه أمام الحرمين) أقول قد يتطرق
 اندفاعه بذلك لوجوه قد افادت بها اذا تسلل المناقضة بينهم او كما يقال في شبهة القوائد التي
 ذكرها وحديث توجيه النظر على قوله تأخر عنها وانما يظهر التأخر لوقوعها وهو مذكور
 لا يمكن قصد هما معا كما تقرر ثم قد يقال هذا لا يتأخر في جهل المتكلم بحكم المسكوت وهذا
 بعد تسليمه لا يضربنا كما لا يخفى فتأمل وأما ما ذكره المحققان من أن الشافعي في الرسالة توجيهها
 آخر يدفع به توجيهه الامام وأن حاصله انه اذا ظهر لتخصيص المنطوق بما ذكر فائدة تلحق
 الاحتمال الى المقهور فبمسير الكلام مجمل حتى لا يقتضي في المسكوت موافقة ولا مخالفة فهو
 ظاهر ولا يتطرق به بأنهم في مواضع ظهور القاعدة للمنطوق لا يتوقفون في حكم المسكوت كما هو
 قضية الاجمال وذلك لان عدم وقوعهم لاستنادهم لدليل آخر تقدم على هذا الاجمال كما يشهد ذلك
 قول الشارح الآتي والمقصود عما تقدم الخ (قوله لم يتفاء) قال شيخنا العلامة الذي نتفاء هو
 الشرط وليس التوجيه بل لنقصه قالوجه أن ما واقعة على التي انتهى (وأقول) الظاهر عدم
 استقامة هذا الوجه الذي فاته اذا التقدير عليه للتي الذي نتفاء ومعلوم ان التي نتفاء ليس هو التي
 والوجه بقاء ما بها راقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير للتي ما نتفاء أي للتي
 الاشتراط الذي نتفاء (قوله بان المقهور من مقتضيات اللفظ) قال شيخنا العلامة يعني المقهور
 مطلقاً مقتضى اللفظ أي مدلوله إلى آخر كلامه (وأقول) أما قوله في آخره فلم من ذلك ان
 الامام لا يرى المقهور فائدة خفية بخلافه انه لو سلم ذلك كفاً في رد كلامه اثبات انه فائدة خفية
 بالدليل كما يشهده الشارح قبيل هذا بقوله وهو فائدة خفية لان استفادته بواسطة ان التخصيص
 بالذكر لا بد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم مستفيعين انتهى وأما قوله انه لا يخالف اذا

كوافقة الواقع كافي قوله
 تعالى لا يتخذ المؤمنون
 الكافرين أولياء من دون
 المؤمنين ثم انما حكاهما
 الواحدى وغيره في قوم من
 المؤمنين والواله وداوى
 دون المؤمنين وانما شرطوا
 للمقهور ان يتفاء المذكور ان
 لا يتفاء انما ظاهره وهو فائدة
 خفية تأخر عنها بذلك اندفع
 توجيهه امام الحرمين لما
 نتفاء مخالفاً للشافعي بأن
 المقهور من مقتضيات اللفظ
 فانه نقطه موافقة الغالب
 وقد مدشى في النهاية في آية
 الرية على ما نقله عن الشافعي
 من أن التقييد بالموافقة
 الغالب لا يفهم له بعد ان
 نقل عن مالك القول بفهمه
 من أن الرية الكبيرة وقت
 التزوج بأهله لا تخبر على
 الزوج لانها ليست في حيزه
 وترثه وهذا وان لم يستقر
 عليه مالك فقد نقله القزالي عن
 داود كما نقل ابن عطية عن
 علي رضي الله عنه أن البعدها
 عن الزوج لا تخبر عليه
 لانها ليست في حيزه ورواه
 عنه بالسند ابن أبي ساتم
 وغيره ومرجع ذلك الى ان
 التقييد ليس لموافقة الغالب

والمتصور مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الأصل المذكور ونحوها وذهب الحكم المسكوت فيه لمن خارج بالخالفه كما في الفهم
 المعروفة المسماة بالمرافقة كما في ٢٦ المثال الأول لما تقدم وفي آيتي الرتبة والموا لا للمعنى وهو ان الرتبة حوت ثلاثة

بينها وبين أمها التباين
 لو ابيحت بأن يستزوج بها
 فموجب نظر العادة في مثل
 ذلك سواء كانت في حجر الزوج
 أم لا وهو الاله المؤمن
 الكاذب رحمت لعدوة
 الكافرة وهي موجودة
 سواء الى المؤمن أم لا
 وقد علم من والاه ومن لم يواله
 قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 لا تتخذوا الذين كفروا
 ديسكم الى قوله والكفار
 أو أباها ومن المعنى المعالم به
 موافقة المسكوت للمنطوق
 نشأ خلاف في أن الدلالة
 على المسكوت قياساً أو لفظية
 وكان القيد يذكركه في
 قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي
 التخصيص بالذكر (قياس
 المسكوت بالمنطوق) بأن
 كان بينهما علة جامعة لعدم
 معارضته له (بل قيل بعينه)
 أي المسكوت المشتمل على
 العلة (المعرض) للمذكور
 من صفة أو غيرها اذا عارضه
 بالنسبة الى المسكوت المشتمل
 على العلة كأنه لم يذكر (وقيل
 لا يسمه اجماعاً) لوجود
 المعارض وانما يلحق به قياساً
 وعدم العموم هو الحق كما
 قال المصنف لاسمها وقد ادعى
 بعضهم الإجماع عليه كما
 أفادته العبارة بخلاف
 مفهوم الموافقة لان المسكوت

كان القيد خرج لأجل الغالب الخ بقوا به ان هذا كلام لا أصل له وليس عليه من كلام الأئمة أو
 غير شبهة فضلاً عن صحة ما صواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحينئذ يظهر سقوط قوله
 عقب هذا الكلام وقد يجب أن قوله لموافقة الخ (قوله) والمقصود مما تقدم عدم أنه لا مفهوم
 للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها) قال شيخنا العلامة برده عليه قول ابن الحاجب وغيره
 وشروطه أي مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة انتهى
 (وأقول) سقوط هذا اليراد في غاية الظهور من وجهين بل لا ينبغي أن يكون الاسم هو الوجه
 الأول ان الشارح احتج بقوله في الأمثلة المذكورة ونحوها فإشارته الى ما لم يظهر
 فيه أولوية ولا مساواة وقوله داعي بقوله ونحوها دون قوله وغيرها والحاصل انه انما في مفهوم
 بالنظر لخصوص الأمثلة المذكورة ونحوها لانها لا يظهر فيها أولوية ولا مساواة ولم يقتض على
 الإطلاق بدليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا يراد به والثاني ان هذا الشرط مقتضى عنه لعلمه
 من قول المصنف السابق فان وافق حكمه المنطوق فوافقه في الخطاب ان كان أولى ولحمه
 ان كان مساوياً فان معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنه فهم موافقة حكم المسكوت
 لحكم المنطوق نظر الاله في أولوية أو مساواة وهذا معنى ظهور الأولوية والمساواة فلا حاجة
 لذكره هنا بعد علمه مما سبق (قوله ومن المعنى) أي النظر في المعنى المعالم به موافقة المسكوت
 للمنطوق نشأ خلاف (فان قلت) كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضي
 كون الدلالة قياساً لا لفظية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور (قلت) قد سبق ما بعلم منه
 جواب ذلك في الكلام على مفهوم الموافقة (قوله ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ)
 أقول هذا مقتضى بقوله وشروطه أن لا يكون المسكوت تركباً من قول أو غيره مما يقتضي
 التخصيص بالذكر (والله) أي أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر يمنع تحقق مفهوم ولا يمنع
 الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه (قوله وهو مصفة أي مفهوم
 المخالفة بمعنى محل الحكم) قال شيخنا العلامة لا يهين هذا أي تفسير المفهوم بمحل الحكم بطور
 ان يكون بمعنى الحكم وإضافته الى الصفة وغيرها للدلالة على اختصاص الحكم المنطوق بها
 انتهى (وأقول) في قوله وإضافته الى الصفة الخ اشعار بان مراده ان الحامل للشارح على
 التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم إضافته الى الصفة فانها لا تنقل على الحكم بل على محله
 الظهور أن لفظ الساتمة انما يدل على المعروفة لا على نفي الزكاة اذ لا علاقة بينهما وبين نفي الزكاة لانتقال
 منه اليه وحاصل ما قاله الشيخ في جواب ذلك ان الصفة باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بمحل
 على نفي الزكاة في مقابلها الذي هو الملوقة ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فبقي عليه ما بقي بل
 الحامل قول المصنف بعد وهل المنفي غير سائمت أو غير مطلق السوائم قولان فانه يقتضي ان المراد
 بالمفهوم هنا محل الحكم لان غير سائمتا وغير مطلق السوائم محل الحكم لانفسه ولو اراد
 بالمفهوم هو ذاته نفس الحكم لكان المناسب أن يقال وهل المنفي الزكاة في غير سائمت أو في غير مطلق
 السوائم كما لا يخفى ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ذلك فقال قوله بمعنى محل الحكم فسر به المفهوم
 اوافق قول المصنف بعد وهل المنفي الخ اذا مراده المحل كما مرخ به الشارح انتهى (فان قلت)
 يتوجه اليراد حينئذ على المصنف (قلت) يدفعه ان المصنف ناقل عن الأئمة (فان قلت) فكيف

هنا أدرك من المنطوق بخلافه هنا كما تقدم بل هنا اتفالية لا بطلانية (وهو صفة) أي مفهوم المخالفة
 بمعنى محل الحكم مفهوم صفة

ثبت الحكم بالقبول (قلت) بواسطة لا بخرائج الشيء من محل الحكم يدل على انتفاء الحكم عنه (قوله) قال المصنف والمراد به اللفظ مقيد لا آخر (قال شيخنا العلامة أي مقلد لشيوعه فلا يرد البحث لجرده مدح أو قصوه كما قيل انتهى) (أقول) أشار بذلك إلى ما عارض به صدر الشريعة في توضيحه وتنقيحه على قولنا ان التعصيص بالصفة بقيد نفي الحكم عما عدا المذكور بأنه قد يوصف الشيء بالمدح أو الذم ولا يرد بالوصف نفي الحكم عما عداه وقد رده في التلويح فانه بين أن المراد بتعصيص الشيء بالصفة تقصص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء محاطا بلفظه على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لقصصه على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ثم قال من جحد اعتراضات أوليها بما لا ينافي الوصف بالمدح أو الذم وأنتا كيد ليس من التعصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكان المصنف يهمل من التعصيص بالوصف ذكر الوصف بالجملة وإنما المراد به الوصف الذي يكون التعصيص أي تقصص الشيوع وتقليل الاشتراك انتهى (قوله) ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية) فيه أمران به الأول أنه لا ينبغي ان استثناء هذه الثلاثة كقصص الصفة عما ذكر اصطلاح للأصوليين فاعترض شيخ الاسلام بأنه لا حاجة إلى الاستثناء لا استثناءها إلى آخر ما أطال به غيره وادعى امتناعه في الاصطلاح ولكل أحد ان يصلح على ما شاءه والثاني ان قضية عطف قوله بشرط وما بعده على صفة خروج اتحاد فصل المتبادر من نظير بعضه التسل وتقدم المعمول عن الصفة فان لم يصدق على هذه المذكورات انها لفظ مقيد لا آخر كانت خارجة عن الصفة بهذا والا احتج إلى استثنائها أيضا فيقال ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا اتحاد لكن لا يحتاج هنا إلى استثناء تقديم المعمول لأنه ليس بلفظه فهو خارج بالأول (قوله) لا يجوز السامعة في الظاهر) قال الكوراني وأما لفظ السامعة فيجوز دأب الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه أم لا تقل فيه قوانين وزعم ان الظاهر عدمه وليس يظهر بل مردود قطعاً لان تعريف الوصف صادق عليه غاية أن الموصوف فيه مقيد بذكر الموصوف وتقديره لا يدخل فيه فإنه يصدقهم ألا ترى انهم متفقون على ان قيد الإعلان في قوله المؤذن عز ذكره يخرج الكائن مع ان وزانه وزيان السامعة بلا ريب انتهى (وأقول) أما قوله لان تعريف الوصف صادق عليه فقد يمنع لان الوصف كانه السامع عن المصنف لفظ مقيد لا آخر واللفظ السامع في المثال غير مقيد لا آخر لفظاً وأما قوله بذكر الموصوف وتقديره لا يدخل فيه فيمكن بصدده فهو ممنوع لأنه اذا قصد الموصوف صار الوصف بما يقتل الكلام بدونه كالقيد فيكون ذكره تصحيح الكلام كالقيد لا نفي الحكم عما عدا المذكور لأنه انما يجعل على ذلك اذا لم يظهر له كونه فائدة أخرى كتصحيح الكلام نعم لقاتل ان يقول يكفي في كون اللفظ مقيداً لا آخر كونه كذلك تقديره وان بالتميز أن المصنف للكلام هو الموصوف المقيد لا هذا الوصف المذكور وقد يمنع بأن المقدر لوصف الكلام لم يتوقف معناه على ذكر هذا الوصف وليس كذلك قطعاً كما لا ينبغي (فان قيل) الوصف مدح عن التقدير في التصحيح فالتصحيح في المعنى انما هو بالمقدور (قلنا) كفى هذا في كون التصحيح لفظاً انما هو بهذا الوصف وذلك كاف في سقوط مضمونه لتحقيق فائدة أخرى ظاهرة غير نفي الحكم وان كان نبوتها بالثبوتية عن المقدور وبما يتضح ان ما رجمه المصنف لا يصلح من قوة وان كان الجمهور على خلافه كما أشهد في الشارح من كلام ابن السبائي وهو

قال المصنف والمراد به اللفظ مقيد لا آخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا التفت فقط أي استثناء من امام الحرميين وغيره حدث أو رجوا فيها العدد والتطرف مثلاً (كالغنى السامعة أو سامة الغنى) أي الصفة كالساعة في الاول من في الغنى السامعة وكذا في الثاني من في ساعة الغنى وكما قدم من تأخير وكل منهما يروى حديثاً ومعناه ثابت في حديث البخاري وفي صدقة الغنى في ساعته اذا كانت أربعين إلى عشرين وما يشبهه إلى آخره (لا يجوز السامعة) أي من في السامعة كذا ان يروى فليس من الصفة (في الظاهر) لا اختلال الكلام بدونه كالقيد وقيل هو منها دلالاته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فقد نفي الزكاة عن المعلقه مطلقاً كما يفيد انبائها في السامعة مطلقاً ويؤخذ من كلام ابن السبائي ان الجمهور على الثاني حيث قال الاسم المشتق كالسلم والكافر والقاتل والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور

الاوليه والاختار وأما قوله لا ترى أنهم متفقون الخ فيوجه عليه منع هذا الاتفاق ولا سبيل
الى اثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذي ذكره المصنف فلنأمل (قوله وهل المتفق غير سائمتها
أو غير مطلق السوائم قولان) قال الكوراني وعبارة المصنف في قوله غير مطلق السوائم قائلة
أضمر اده في المعروفة مطلقا لمعروفة مقيدة ويلزم من كلامه ان السوائم المقيدة تكون متقيدة
يظهر ذلك فيما اذا قلت تصدق بهذه الدواعي على غير المبتدعين مطلقا أي سوى المبتدع كأننا
من كل بخلاف ما اذا قلت غير مطلق المبتدعين اذ لا صحة له لأن كل واحد من المبتدعين يصدق
عليه أنه غير مطلق المبتدعين وكذلك السوائم المقيدة أي كل واحدة يصدق عليها أنها غير مطلق
السوائم والصواب أن يقول غير السوائم مطلقا فيتناول كل معروفة من كل جنس ولم يقتضه كل
واحد من شراح كلامه لما ذكرناه الموفق السبي (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الباطل
الا لانتباه وذلك لأن قولنا مطلق الماهية مشتق لا يطلق تاريخا بمعنى الماهية بلا اعتبار قدمها
وهو بهذا الإطلاق يتناول الماهية المقيدة لأن عدم اعتبار القيد يجامع وجوده كما هو ظاهر عند
أهل هو مقرر في محل آخر بمعنى الماهية باعتبار اتفاق القيد عنها وهي بهذا الإطلاق لا تتناول
الماهية المقيدة من حيث أنها مقيدة والمراد هنا المعنى الأول ولا اعتبار عليه والكوراني لما عجز
بين الإطلاقين وتوهم الانحصار في الثاني أورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعاه على أن مثل هذا
الحكم اتصافا بالوجودات الخارجية وهي لا تصور أن تكون المقيدة وذلك قرينة
قطعية على أن المراد بقيد الإطلاق ليس الانحصار لكنه جميع وأما استدلاله بالمثل الذي فرضه فهو
استدلال فاسد لأن هذا المثال من محترحاته وجعله على المعنى الذي فرضه مبنى على توهمه المذكور
فلا اعتبار به وأما قوله والصواب أن يقول غير السوائم مطلقا الخ ذلك أن ورد عليه أن قوله
مطلقا لا يظهر إلا كونه سالما من غير أوصاف السوائم وعلى كل يلزم تقييده بالغير أو بالسوائم لا الإطلاق
فلا يصدق على المقيد على زعمه فان قال معنى الإطلاق حينئذ عدم اعتبار التقييد لا عدم
التقييد قلنا هذا المعنى يمكن أيضا في عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما وبهذا يظهر أن من
عناية الله بالشراح ووثيقهم لاصابة الصواب عدم تنهم لما ذكره الكوراني لأن السلامة من
الغلط دليل أي دليل على العناية والتوقيف والتنبه ليس تنبها في الحقيقة بل بلا وعي بآراءه وأن
تجبه وتنبه به بأنه تنبه بالمال يتنبه له الشراح لو سكف عنه كان خيرا له وكان الصواب في
مقصوده أن يعبر بقوله ولم يقتضه أحد من شراح كلامه والافتساد من قوله ولم يقتضه كل واحد
من شراح كلامه انما هو سلب العموم لا عموم السلب الذي هو مقصوده فلم يقتضه للفرق بين
العبارتين وانما يجوز انطلقا والله الموفق (قوله وهو معدلة الغنم) قال شيخنا العلامة تقي
بجست وهو أن سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم وثق الأشخاص أعم من ثقي الأعم إلى آخر
ما اطالبه وأجاب عنه (وأقول) انما قل أن يقول هذا البعث من دفع من أصله غير محتاج إلى جوابه
وذلك لأن ما ذكره من أن ثقي الأشخاص أعم من ثقي الأعم مسلم لكنه غير وارد لأن الشارح لم يرد
بهم في التفسير بل ثقي الأشخاص حتى يتوجه عليه ما ذكره في تفسير المراتب في القول الأول من
قوله غير سائمتها فان المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقا فتقدر عبارة المصنف غير
سائمتها منها وذلك لأن حاصل هذا القول ان مقهور الغنم السائمة أو سائمة الغنم ليس هو الذي يص

(وهل المتفق) عن محليته
الزكاة في المثالبين
الاولين (غير سائمتها) وهو
معروفة الغنم (أو غير مطلق
السوائم) وهو معروفة الغنم
وغير الغنم (قولان) الاول
ورجحه الامام الرازي وغيره
يتطرق إلى السوم في الغنم
والثاني إلى السوم فقط
الغريب الزكاة عليه في غير
الغنم من الابل والبقر

الحقيق له ما بل هو أخص منه وذلك لأن لفظ الغنم لا يخرج شيئا إلا لأنه ومن له قائمات بل وانظر
 السائمة وقع قيداً لخاصة صالحة فهو وانما يخرج عما دخل تحته دون غيره كالقبول مطلقاً فلا
 يخرج بل لفظ السائمة ما لا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعروفة لا ما لا يصدق عليه
 السوم مطلقاً فنعين أن المصنف إنما أراد بقوله غير سائمة غير سائمة أي الغنم التي هو منها
 وذلك هو معلوفتها لأنه هو المفهوم على هذا القول وإن كان هو أخص من القبض والحاصل
 أن المفهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم وعلى هذا فإذا قلنا بأن مجرد السائمة
 مفهوم ما كانت قد أخذت من كلام ابن السكيت في القياس أن يقال إن دل الدليل على تعميم
 هو صورة أو أثر يعتبر الموصوف ثم المقابل أيضاً وإن دل على تخصيصه الخصص المقابل فإذا دل
 الدليل على أن الموصوف النعم كان المقابل معلوفه النعم وإن دل على أنه الغنم مثلاً فالمقابل
 معلوفه الغنم قال الإمام في الحصول الثاني تعليل الحكم على صفة في جنس كقوله عليه
 الصلاة والسلام في سائمة الغنم وكذا يقتضي تقيده بماعده في ذلك الجنس ولا يقتضي تقيده
 في سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من أصحابنا إنه يقتضي في الزكاة عن المعلوفة في جميع
 الاجناس لئلا نل دليل الخطأ بقبض النطق أي مقابلة فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقبضه
 يقتضي معلوفه الغنم دون غيرها احتجوا بأن السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة
 ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لأن الأصل اتحاد العلة والجواب أن المذكور رسوم الغنم
 لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه انتهى فقوله يقتضي تقيده بماعده في ذلك الجنس هو المراد بقول
 المصنف وهل المتي غير سائمة أي من جنسها فلذا بين الشارح المراد بقوله وهو معلوفه الغنم
 (فان قلت) كيف قال الإمام فنقبضه يقتضي معلوفه الغنم دون غيرها مع أن قبض سائمة
 الغنم أعم من معلوفتها (قلت) مسلم أن القبض الحقيقي أعم لكن لم يثبت بالدليل أن المفهوم
 هو القبض الحقيقي بل ما ذكره الإمام فقط من مقابل الوصف المقيد بالكون من الغنم وهو
 المعلوفة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه وما أوضحه أيضاً أن قوله في الغنم السائمة
 في كاتمة أي إذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يقيد الاتي الزكاة عن الغنم
 إذا كانت معلوفة ولا تعرض فيه تفسيرها ويمكن أن يجاب عن إيراد الشيخ بأنه قصد التحريم
 وتخصيص الأذهان ويجعل جوابه على ما قررناه في دفع الإيراد فليست (قوله وجوز المصنف)
 إلى قوله على وزانها في مطال الغنى ظلم (فان قلت) بر دعي كون لفظ الغنم صفة أنه ليس مشتقاً
 فلا يصح كونه صفة (قلت) هذا غلطه مما فسر به المصنف أخذاً من كلام إمام الحرمين وغيره
 كما تقدم في كلام الشارح بأنه اللفظ مقيد لا يخرج ولفظ الغنم في المثال اللفظ مقيد لا يخرج لأن
 المضاف إليه مقيد له مضاف كما هو ظاهر (فان قلت) بر دعي كونه على وزانها في مطال
 الغنى ظلم أن الغنى مشتق يصح وقوعه نعتاً والغنم بخلافه (قلت) لا أثر لذلك الفرق بعدما قرر
 أن ليس المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لا يخرج وهو متحقق في المثال كما قررنا والمراد بكونه
 على وزانها في مطال كراتها مقيدة لما أضيف إليها باضافة إليها وذلك موجود فيهما قال المصنف
 في منع الموانع من جعله صكاً كلام طويل جيد فاقول المراد بالصفة عند الأصوليين تقييد
 اللفظ بمقتضى المعنى لفظاً لا يخرج من ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا يبريدون بها النعت

وجوز المصنف أن تكون
 الصفة في سائمة الغنم لفظ
 الغنم على وزانها في مطال
 الغنى ظلم كما سبق في قبض
 في الزكاة عن سائمة الغنم
 وإن ثبت فيها دليل آخر
 وهو بعيد لأنه خلاف
 المتبادر إلى الأذهان
 (ومنها) أي من الصفة
 بالمعنى السابق (العله) نحو
 أعط السائل لما جته

فقط كما يفعل القصور الى ان قال ماذا كان المعنى بالسنة التي كان التقيد في قولنا في الغنم
السابعة زكاة انما هو والغنم وفي قولنا في ساعة الغنم زكاة انما هو السابعة فهو يوم الاول علم
وجوب الزكاة في الغنم المعروفة التي لا لا تقيد بالسوم لشمها فقط والغنم ومهموم الثاني
عدم وجوب الزكاة في سابعة غير الغنم كالبحر مثلا التي لا لا تقيد بالساعة باضافتها الى الغنم
لشمها فقط السابعة انتهى ثم قال ويؤيد ذلك ان ابا عبد الله لم يفرق بين قول النبي صلى الله عليه وسلم
مطل الغني ظلم الا ان مطلق غير الغني ليس بظلم لان غير الماطل ليس بظلم ولا ان الغني ليس
بماطل ليس بظلم انتهى فظهر ان ما قاله محقق العصاة احتملا لا يوجب الا يمكن الجزم بزمه ولذا لم يرد
الشراح المحدثي على استبعاد روايته بخلاف المتبادر الى الاذعان واذا علمت ذلك علمت ان قول
شيخنا العلامة في قوله علي وزاتم الخ مانعه الفرق بلي اذا الغني مشقوق يصح وقوعه نعمنا والغنم
بخلافه انتهى لا ينبغي أن يكون الاغفل هما تقر في معنى الصفة عند الاصوليين اذ مع
ملاخضته لا أثر لهذا الفرق كما لا يخفى (قوله أي المحتاج دون غيره) أقول أشار به الى انه ليس
معنى قولنا اعط السائل الحاجته الامر باعطاء سائل اقص بالاحتياج والتعدي بالاحتياج بلي
معناه الامر باعطاء مطلق الاقل بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما استحق فيه هذا الشرط ويظهر
المفهوم (قوله أي لا يراه) أي مثلا (قوله أي لا أكثر من ذلك) قال شيخ الاسلام أي ولا أقل
وأقول نعمنا اقتصر الشارح هنا على قبيح الاكثر لا يعمم على نفسه بخلاف الاقل ليس بمنوعا
في نفسه بل مطلوب لان كل جزء من الثمانيين مطلوب وانما المنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر
على قبيح الاقل فيما بعد في حديث شرب الكلب لان الاقل لا يحصل معه المقصود بخلاف
الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة فالأقل لا يحصل المقصود والاكثر يحصل وليس منوعا منه
لذاته بل من حيث امر خارج عنه ككون الماس مسل على الفضل أو اعتقاد كون الاكثر
مساويا (قوله بشرط) قال الكوراني عطف على قوله صفة لا على ما ذكره قوله منها لعدم
دخول الشرط في الوصف هذا ما عليه شارح كلامه ولأن نقول قد قرر في علم البلاغة ان
الشرط طريق للجزاء والتعريف اما زمانى أو مكانى وقد ذكر المصنف ان التعريف مطلقا بل
بالوصف فلا مانع لاطلاق الشرط على هذا التاويل وكذلك نقول في الغاية هي معنى قائم بذى
الغاية فتستدل في الوصف المذكور فتكون أقرب الى السبب وأقل اقساما انتهى (وأقول)
لا يخفى صراحة عبارته في ان ابراه هذا على الشراح لا على المصنف ويستدل فساد هذا
الایراد بعد ثبوت ما ذكره من المقدمات والاعتماد على ما من التكميلات في غاية الظهور
أما ولان الشارح المحدثي قبل من المصنف ان الصفة فقط مقيدة لا تخفى ليس بشرط
ولا استثناء ولا غاية وتقدم تصريح منع الموانع هذا من الاصوليين وهذا صريح في خروج
هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاحه واصطلاح الاصوليين فكيف يصح مع ذلك ادراج الشرط
والغاية في الصفة في شرح كلامه ولما قلنا فلان تكثير قوله بشرط مع تعريف ما قبله لظاهر ان
لم يكن صريحا في عطفه على جملة وهذا في غاية الظهور فظهر ان شارح كلامه اعاننا كثيرا على
ما ذكرناه الموافق لظاهر عبارته وانصحا واصطلاحه واصطلاح الاصوليين بخلاف ما ذكره
هذه فانه مخالف لمصريح ذلك فلا يخفى ان اذكر كايه في تقرير كلام المصنف (قوله وشره بهما اثبات

أي المحتاج دون غيره
(والتعريف) زمانا مكانا
فهو ساقي يوم الجمعة أي لافي
غيره واجلس أمام فلان
أي لا يراه (والحال) فهو
أحسن الى العبد منه
أي لا يحاسب (والفرد) فهو
قوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة أي لا أكثر
من ذلك وحديث الصبي
اذا شرب الكلب في اناء
أحدكم فليقتله سبع
مرات أي لا أقل من
ذلك (وشرط) عطف على
صفة فهو وان كن أولان
حل فأنفة وعاملين أي
فقرا أولان الحمد لا يجب
الاتفاق عليهن (وغاية)
فهو فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره
أي فاذا نكحته تحل للاول
بشرطه (واعنا) فهو واعنا
الهكم الله أي فقبوله ليس
بإله والاله المبود بحق
(ومثل لا عالم الا زيد) مما
يستعمل على نفي واستثناء
فهو ما قام الا زيد منصرفا
نفي العلم والقيام عن غير
زيد ومهم بهما اثبات

العلم والشأن (زيد) قال الكمال وهو المشهور في الأصول ثم نقل عن جمع أنه منطوق وأنه استدل
 على ذلك بأنه لو قال ما له على الأديان كان ذلك اقرا بالدين ولو كان بالمفهوم لم يوافق له عدم
 اعتبار الله بهم في الأديان قال وهو الذي يشل لها الصدر إذ كيف يقال في لا اله الا الله ان دلائلها
 على اثبات الالهية لله بالمفهوم انتهى (وأقول) بمن نص من الاثبات على الالهية لله بالمفهوم
 الحق سبحانه الذي قال في حواشي المصنف ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله
 الحق الالهية الغير منطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيدا المفهوم نفي ان الاعمال بدون
 النية ولا عالم غير زيد انتهى وأما استدعاء الكمال فقد اشاد شيخ الاسلام الى دفعه حيث قال وعلى
 الله وهو قد لا اله الا الله على اثبات الالهية لله بالمفهوم لا بالنطوق ولا بدفعه لان المقصد
 الاول بالاثبات رد ما لا يخالفه المشركون لا اثبات ما واقعوا عليه فكان المناسب الاول المنطوق
 والثاني المفهوم انتهى وأجاب عن استدلالهم بمسئلة الاقرار بان محل عدم اعتبار الله بهم فيها
 اذا كان بغير المحصر كايهههه كلامهم (قوله) ونصل الميتد من الخبر بضمير الفصل فيه أمور
 ١ الاول انه لا فرق في ذلك بين ان يعرف الجزآن أو لا فانهم مبريد وان الخبر بضمير الفصل
 يكون معرفة ويكون نسكرة كعرفة في امتناع دخول آل نحو زيد وهو أفضل منك وأجاز بعضهم
 وقوله بين نكرتين كعرفتين في امتناع دخول آل نحو ما عرفت أحدهم وخبر امتك اما تعريف
 الجزآن مجردة فيقتضيه وهو ما لم يكن معه ضمير فصل لا فائدة بالمحصر بل يكفي في المحصر
 فيقتضيه وهو ما ظهر في الاول في العموم وكون الثاني أخص منه بحسب المقهور وعكسه كما
 فصل ذلك المولى المتفاز في من اتفاق علماء البيان فقال قوله وأما هو المفهوم بريد بالمحصر
 ههنا بعض أنواعه وهو ان يعرف الميتد بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة أو اسم
 جدي ويحمل الخبر به أو أخص منه بحسب المقهور سواء كان على أو غير علم مثل القائم زيد
 والرجل عمرو والكرم في العرب والاثمة من قرين وصديق خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء البيان
 بحسب ما ثبت من العلم الفصاح ولا في عكسه أيضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المطلق
 زيد وزيد المطلق كلاهما ما يفيد حصرا لا إطلاقا على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا
 في الجسدية والعموم على ما هو قانون الخطايات أعاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود
 ولا معنى للخصر سوى هذا انتهى فعلمت وطعنا قد يتوهم انه لا حاجة لضمير الفصل بالميتد
 من الخبر لانه يكفي تعريف الجزآن بل عموم الميتد أو خصوص الخبر وذلك لانه لا يشمل نحو زيد
 هو أفضل منك بخلاف كلام المصنف لكن يخرج منه تعريف الجزآن فانه لا يحتاج دفعه الى
 التعريف والله أعلم والثاني قال شيخ الاسلام الانسب بما تسميه الصفة ان يقول وضعا الفصل
 وبقدومه على قوله وشرط انتهى (قلت) وما كان الانسب الاول ليكون للظايف صدق عليه
 تعريف الصفة بانها لا ينفك عن ذلك استرفاقه منها على ما يقتضيه اقتضار المصنف على استثناء الشرط
 والاستثناء والتأني لكن قد يفتقر في صدقه عليه مع ذلك اذ لا يظهر انه يفيد له واصل المصنف
 انما يريد رتبة فيها كالمشرط وما فيها من الحقائق ذلك الصديق وانما كان الانسب الثاني ليكون في حين
 ومنها التنبه على وصفه ما في خبرها وشرافه وصفته ويحتمل خروج ذلك من الصفة بناء على
 عدم ارادته حصرا للخصائص فينأى كونه والفاك انه ينبغي ان يراد الميتد والخبر ولو بحسب

العلم والقيام زيد (وفصل
 الميتد من الخبر بضمير
 الفصل) نحو أم اتخذوا
 من دونه أولياء فانه هو
 الذي أي قد يربط بولي
 أي ناصر (وتقديم المفعول)
 على ما سبق من البيانين
 كالفصل والجار والمجرور
 نحو وما لا تعبد أي لا غيرك لاني
 الله تعبدون أي لا إلى غيره
 (وأعلاه) أي اعلى ما ذكر
 من أنواع مفهومات الفالفة
 (لا عالم الا زيد) أي مفهومات
 ذلك ونحوه اذ قيل انه منطوق
 أي صراحة لسرعة تبادره
 الى الاذهان

الاسل سقى مثل شمس واسم وشبر كان شعرا ولكن كانوا هم الظالمين (قوله ثم ما قيل انه منطوق
 أى بالاشارة) فان قلت المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض
 فيه بأسبق لا تقسام المنطوق الى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح الى اشارة وغيره
 فكيف فصع هذه الحوالة منه قلت ليس في هذا الكلام حواله على ما سبق بل تنبيه على ذلك
 الاقسام سواء قال هو به في هذا الكتاب أولا (قوله المفاهيم المخالفة الا للقب حجة) فيه
 أمران الاول انه ينبغي ضبط المخالفة حيث وقع صفة المفهوم كما هنا بكسر اللام وحيث أطلق
 على المفهوم كما في قول المصنف السابق وان خالف المخالفة أو أضيف اليه المفهوم كما في قول
 الشارح السابق وهو صفة أى مفهوم المخالفة بفتح اللام كما لا يخفى والثاني ان شيخنا العلامة
 قال تفسير القول بحجة أى مدلوله للفظ لانه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل على
 ان مطل غير التقى ليس بظلم وحينئذ فلا يصح اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم
 المفاهيم لان دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما مر ويبقى في قوله وان اختلفوا في طريق الدلالة عليه
 فلنسايل انتهى (وأقول) ما زعمه من عدم صحة اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم
 فبطلانه أظهر من ان يبين وأوضح من ان يعين وذلك لان ما زعمه من تفسير الجع بقره أى
 مدلوله للفظ ممنوع منعلا خفاه معه اذ هو تفسير للفظ بما لا يهيم منه بل ولا يحتملها الا بقاء
 التكلف والتعسف من غير ضرورة بل ولا حاجة تدعو اليه ولا دليل بل ولا قرينة ترشد اليه
 وأما استدلاله عليه بقوله لانه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل الخ فلا يصح
 ودعوى انه جعل القول بها في الحديث ما ذكره من منعلا لا انتباهه بل وان يرد الشارح
 ان قوله ما في حديث الصحيحين ما ذكره في معرض الاستدلال لم يلزم لاحتمالها ما بالمفهوم بل
 كونه أراد ذلك هو الظاهر المتبادر من سياقها فاصل كلامه ان كثيرا من أمثلة اللغة قالوا بمفاهيم
 المخالفة أى احتجوا بها لان أبوى عبدة وعبيد قالوا في مقام الاختصاص ان حديث الصحيحين
 يدل على ما ذكره وذلك يستلزم اختصاصهما به ولا يخفى عليك انه ليس في هذا انهما جعل القول
 بها هو القول بأنها تدل فسد به بل لو تنزلنا الى ما قاله كان فساد هذا الاعتراض بحاله لانه
 حينئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكر بان هذا الخلاف المذكور بقوله لغة وقيل
 شرعا وقيل معنى لم يتعرضوا له في غير المخالفة وبان حجة الموافقة بالمعنى الذى زعمه قد علمت من
 الكلام السابق فيها فصحة اخراج الموافقة لا غبار عليها لا يقتل لا يصح قوله بحجة مع قوله لغة
 أو شرعا أو معنى الا ان يفسر قوله بحجة بما قسمه الشيخ لانه يصح التسليم لان اللغة انما ثابت
 بها أنه مدلول لانه يصح التسليم لانه لا يمتنع ذلك لان اللغة اذا ثبت بها أنه مدلول ثبت بها أنه
 يصح التسليم لان صفة التسليم متوقفة على انه مدلول فاذا ثبت ثبوت وإذا امتد إلى
 اللغة استندت اليها وإذا علمت ذلك علمت سقوط قوله وحينئذ الخ ادسقوط الشيء يقتضى سقوط
 ما يرتب عليه اذ الفرة قدس ع الشجرة والله الموفق (قوله الا للقب) قال شيخنا العلامة
 لا وجه لاستنتاجه اذ لم يتناول ما قبله عند المصنف لعدم دلالة على اتفاق المحققين عن غيره
 انتهى وقد سبقه الزركشى الى هذا الاعتراض فقال وقوله الا للقب لا وجه للاستنتاج لانه لم
 يتقدم ذكر وانما ذكره فيما بعد وانما ذكره لانه يخالفها في الحجة اسمى (وأقول) هذا الاعتراض

(ثم ما قيل) انه (منطوق أى
 بالاشارة) كمنهزم انما
 والغاية كما سيأتي لتبادره
 الى الاذهان (ثم غيره) على
 الترتيب الآتى (مسئلة)
 المفاهيم المخالفة (الا للقب
 حجة

ساقط قطعاً بل لا ينبغي أن يكون الاسهوا وذلك لأنه إن أراد أن عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء مطلقاً لزمه فساده كل استثناء منقطع وذلك باطل إجماعاً كيف والكتاب والسنة وكلام القضاة مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم وإن أراد أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ففساده في غاية الظهور بل لو أراد أن يتحقق اليه حاجة وهي هنا الإيضاح ودفع التوهم ويبان أن المصنف غير قائل به فإن ذلك لم يعلم بحاسبي والتوسطة لذلك الخلاف فيه الذي من فوائد الإطلاع على أنه قبل به ولا ينبغي على عاقل عارف بمواقع الكلام ومقاصد العقلاء أن كل واحد من هذه الأمور قد يقصد بحجج ردّها الاستثناء فكيف مع اجتماعها ولو صح أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المظهرة وكلام القضاة مشحونة منه كما لا ينبغي وإن أراد أن عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء على سبيل الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به ولا زعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لحواشي أن يصح ويوجب على وجه الانقطاع على أنه يجوز أن يجعل متصلاً بالبيان رادياً لمقاهيم المخالفة ما قيل به ولو في الجملة بأن أثبت البعض دون البعض ويكون الغرض من التعميم التوسطة لاستثناء اللقب وذكر الخلاف فيه والمعنى يستند كل ما قيل بأنه مفهوم مخالفة فهو بخلافه عندنا ما عدا اللقب وهذا مما لا اعتبار عليه فقد بان بما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب في غاية الحسن وأنه لا زيادة في هذا الاعتراض على التعريف الواسع الحسن وبالله المستعان (قوله لغة) عبارة الزركشي لكن اختلف القائلون به هل في الحكم فيه عماد المطلق به من جهة اللغة أي ليس من المتفولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع يتصرف منه زائد على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام انتهى (قوله منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العبد كان الحاجب بينهما أبو عبيدة والشافعي ثم قال كان الحاجب واعتراض عليه يعني على هذا الدليل بأننا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز أن يشاع على اجتماعهما الجواب إن كثرة اللغة إنما ثبت بقول الأئمة معناه كذا وهذا التجوز قائم فيه وأنه لا يقدح في إقاده الظن ولو كان فادساً لما ثبت مفهوم شيء من اللغات واعتراض عليه أيضاً بالمعارضة بذهب الاختصاص فإنه تعالى مع كونه عالمياً بالعربية فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة الجواب أنه لم يثبت في الاختصاص كائناً ثبوتاً أي عبيد والشافعي فإن أبو عبيدة قد رد ذلك في مواضع كاعتلت والشافعي رد عن أصحاب مذهب مع كونه من المخالفين له ولا كذلك الاختصاص ولو سلم فنذكرناه وهو أبو عبيدة والشافعي أرجح من الاختصاص لأنهما اثنتان أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهمهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت أولى بالقبول من النافي لأنه إنما يتحقق لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود الاثبات والمثبت للوجدان وأنه يدل على الوجود قطعاً انتهى وقوله لجواز أن يشاع على اجتماعهما قال المولى سعد الحارثي لا يرد الاجتهاد في الأحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المسائل الثبوتية قال وحاصل الجواب أن هذا المتع لا يضرنا لا بالأدعي القطع بفهمه اللغة بل الظن وهو حاصل بقوله ما هو من أئمة اللغة سواء استند قولهما إلى اجتماع أو غير ذلك كما كثر اللغات فإن طريق معرفتها قول الأئمة أن معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر وبهم ذابسط اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السنة ضعيف لأن اللغة إنما ثبت بقولهم لو قلوا

لغة) لقول كثير من أئمة اللغة
بهم منهم أبو عبيدة وعبيد
قالا في حديث الصحابي
ملا مظل الغني ظم أنه يدل
على أن مظل غير الغني ليس
بظلم وهم أخايم ولون في مثل
ذلك ما يعرفونه من لسان
العرب

عن العرب على أنهم ما لو قلنا لم يقبل لكونه من أخبار الأجداد انتهى (قوله وقيل حجة شرعا)
تقدم تعبير الزركشي عن هذا القول بقوله من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة
انتهى وقضية قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وحجته لغة على هذا القول فإن كان
كذلك والأشكال الاستدلال لا يفي بضمه صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون مستند فهمه
عليه السلام قضية اللغة (قوله وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى أن تستغفروا لهم سبعين
مرة قلن يغفر الله لهم الخ) فيه أمران الأول أن هذا الدليل أورده العضد كابن الحاجب على
أصل المفهوم ثم رده حيث قال واستدل بقوله تعالى أن تستغفروا لهم سبعين مرة قلن يغفر
الله لهم فقال عليه السلام لا ندين على السبعين دل على أنه عليه السلام فهمه من أن ما زاد
على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة
فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في روايته الجواب منع فهم ذلك لأن ذكر السبعين
للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادأة عدم المقررة فكيف يفهم منه مخالفة
وأعله على أنه مرادهنا بخصوصه سلمناه لكن لا ندلم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز إذا لم
يتعرض له يتيقز ولا إثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الإجابة ففهم من
حيث أنه الأصل لا من حيث التخصيص بالذكر انتهى (فان قلت) فكيف مع رده بما ذكر
استدل به الشارح (قلت) يحتج أن ذلك لمناجاة القوم في الاستدلال به وإن كان مردوا ويحتمل
أنه لعدم الالتفات لهذا الرد لأن ما ذكر فيه خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة
والسلام فلا ينافي مع قول المتن الكافي في المطالب والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر
يجوز أن يكون بالنظر للوضع اللغوي بل قد يقال أن ذلك هو الأصل لأن الوضع اللغوي
والتعويل عليه هو الأصل حتى ثبت الخروج عنه فحج هذا القوم لا يثبت أن ذلك بالشرع
فليتأمل (قوله وقيل معنى) فيه أمران الأول قال الكوراني نقل عن المصنف أن المراد هو
العرف العام لأنه معقول لأنه ذلك مثل ما يقولون لولا انتفاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن
لذكر القيد فائدة وقد قدمنا أن هذا دليل من يدعى أنه فهم لغة قال المولى المحقق عضد الله
والدين قدس الله روحه مستدلا على أنه فهم لغة لولم يدل التخصيص على أن المراد مخالفة
المسكوت عنه لأنه ذكر في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سواء واستعرض بأنه إثبات للوضع
بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لا غير والجواب لا نسلم أنه إثبات للوضع بالفائدة بل ثبت
بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لفائدة للفظ سواء تعين أن تكون فائدة للفظ والمراد منه
والتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة هذا كلامه وهو صريح في أن هذا القسم راجع إلى
اللغة ولأن مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وأن
يستند إلى أئمة اللغة ويعلم من الشارح فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب إسقاط
هذا المذهب عن الاعتبار انتهى (وأقول) ما ذكره لا يرد على المصنف وتصويبه المذكور في غير
محله أما أولا فلأن المصنف ثبت عنده بطريق صحيح وجود هذه الأقوال الثلاثة وأن المغيرة
بين الأولى والثالث بأن مستند الأولى كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل ومخالفة المولى
عضد الدين في ذلك لا تتدح فيه لأنهم الأقوال ثابتة عنده كما في سائر المواضع التي شاف فيها

(وقيل حجة شرعا) لمعرفة
ذلك من موارد كلام
الشارح وقد فهم صلى
الله عليه وسلم من قوله تعالى
أن تستغفروا لهم سبعين مرة
قلن يغفر الله لهم أن حكم
ما زاد على السبعين بخلاف
حكمه حيث قال كما رواه
الشيخان خبر في الله تعالى
وسأزيده على السبعين
(وقيل حجة معنى)

قوله فيه أمران لم يذكره إلا
الثاني

العضد وأغبره وأما قوله ولأن مفهوم المخالفة دليل شرعي الخ فسقطه ظاهر لأن صاحب هذا
 المذهب الثالث لا يسلّم أن كون مفهوم المخالفة دليلاً شرعياً يقتضي أن اعتباره واستفادته
 من اللفظ لا بد أن تستند إلى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع بل يكفي استناده إلى نظر العقل الصحيح
 المثبت لكونه مدلولاً للفظ وإن لم يصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع وأما ثانياً فلا منافاة
 بين ما ذكره المصنف وما ذكره المولى عضد الدين لأن هذا الطريق المعنوي ثبت كون المفهوم
 مدلولاً للفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطريق المثبت معنويّاً والمولى عضد الدين
 تعرض لنفس الإثبات بهذا الطريق فقام له فانه مع كونه في غاية الوضوح خفي على الكوراني
 فوقع فيما وقع فيه مما لا يشك إلا الاتساق المحض وأما قوله نقل عن المصنف أن المراد هو
 العرف العلم فهو تحريف لما ذكره الشارح المحقق وذلك لأن المراد بالمعنى هنا انما هو النظر
 العقلي غاية الأمر أنه لم يعبر المصنف في شرح المختصر بالعرف العام بين الشارح المحقق أنه
 لا مخالفة وأن وجه ما في شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولاً لاهل العرف العام بالطريق
 الذي تبين عبره وكان الكوراني لم يعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان اللائق
 حينئذ التوقف وعدم الاجترار على التحريف (قوله أي من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة
 برده أن معنى تميز لفظاً ذلك بل أنه منصوب باسقاط الجار أي الحكم بأنها حجة ناشئة من المعنى
 أي النظر العقلي ولا يخفى أن لغة وشراً منصوبان أيضاً بذلك فذلك في نفسه دونهما تحكيم
 انتهى (وأقول) وجه ذلك فيه دونهما مع كونه أحوج إلى ذلك منهما لظهور المراد فيهما
 وخضانه فيه كما يدرك بالتأمل التوطئة لبيان ذلك المعنى بقوله وهو أنه الخ لعدم فهمه بدون بيانه
 بخلاف اللغة والشرع فإن معناه ما ظاهر بدون بيانه كما لا يخفى فدعوى التحكيم باطله وانما
 قصه لو بين أن لافريقين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيئاً من ذلك غاية
 الأمر أنه لم تظهره خصوصية وبجهد ذلك لا يجوز دعوى التحكيم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك
 لم تصح له دعوى التحكيم لجواز أن يكون ترك ذلك في الأولين لقههم من ذكره في هذا على ما هو
 أحد الطريقين المسلوكين في نظر ذلك من الخفاء من الأول دلالة الثاني أو بالعكس (قوله
 لولم ينف المذكور الحكم عن المسكوت) قال شيخنا العلامة هذا يدل على أن مفهوم المذكور
 من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محله كما سبق انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق أن
 المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة أطلاقات ولا يخفى أن
 اللفظ إذا تعددت أطلاقاته يجب أن يحتمل في محله على ما يناسب ذلك المحل من تلك
 الأطلاقات كما هو في غاية الوضوح إن له أدنى تنبّع ومعرفة يكلامهم وحينئذ قال الشارح حل
 فيما سبق مفهوم الصفة مثلاً على المحل المناسبة انه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم
 من مجرد الصيغة انما هو المعلقة مع أن الحامل له على ذلك المحل موافقة كلام المصنف كما تقدم
 بيانه وحله هنا على الحكم وحده أوسع محله لانه المناسب لنسب النزاع في الاحتجاج به كما لا يخفى
 ومثل هذا الصنيع في كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من أن يذكر من غير توقف من أحد
 منهم في صحته ولا ترداً أحد في حسنة واستقامته على أن اقحام خروج المحل ليس الاوسيلة
 لاتفاء الحكم فحمل المفهوم على المحل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو في قوة الجمل على انتفاء

أي من حيث المعنى وهو أنه
 لولم ينف المذكور الحكم عن
 المسكوت لم يكن لذكره فائدة
 وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى
 عبر عنه في مجتبع العام كما
 سيأتي بالعقل وفي شرح
 المختصر هنا بالعرف العام
 لانه معقول لاهله

الحكم وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما أشار إليه الشيخ بقوله هذا يدل الخ من الاعتراض بتخالف
 كلام الشارح وتناقضه (قوله واحتج باللقب الدقاق الخ) اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق
 لزوم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد مع وجود نحوهما قال في التلويح
 يعني يلزم الأمران في كل من القولين للتخصيص لأن الأول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو
 كفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بجوّد وهو أيضاً كذب وكفر لوجود الباري تعالى فإن
 قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقصود
 التخصيص بالذكر هو افضل الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح
 بالاسم قلنا نحن نذكر لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً لأن هذه الفائدة مباحة في جميع الصور اه وفي
 حواشيه التفسيرية يتي ههنا بحث وهو أنك قد عرفت ان من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن
 لا تظهر أولوية الميكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواة له في الحكم وهذا الشرط مفقود
 في القولين أما في الأول فلو جرد المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل
 صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في نفس الرسالة وإن كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما في
 الثاني فلا دلالة الوجود في الواجب أولى من الوجود في الممكن وهو ظاهر انتهى (وأقول) يتي ههنا
 أيضاً بحث وهو أنه لو صح هذا الاعتراض لورد على مفهوم غير اللقب أيضاً كما لو عبر في المثالين بدل
 محمد وزيد بغير شق فهو الهاشمي رسول الله والضارب عمار موجود فتخصص مفهوم اللقب
 بهذا الاعتراض غير ظاهر واعتراض مفهوم اللقب أيضاً بان القول به يؤدي الى نفي الجمع عليه
 وهو تعليل النص را ثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لأن الفرع ان تساوله
 اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم بالنص وإن لم يتساوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي
 الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص قال في التلويح وقد
 يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لأن من شرط القياس المساواة
 ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى وبعبارة العضد الجواب ان القياس يستدعي
 مساواة فرع لاصل في المعنى الذي أثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع
 بجمعه والموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ قال المولى سعد الدين في حواشيه ولو صح ما ذكره ههنا
 من أن القياس يستدعي المساواة فإذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم
 الموافقة لكان كل قياس مفهوم ما والثابت به ثابت بالنص ولزم رفض كثير من القواعد انتهى
 (قوله وأنكر أبو حنيفة الكل) فيه امران الأول أن الكل اورد على ذلك أمرين نقلهما
 عن الحنفية وفيه نظر لأن المصنف انما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم من ثبوت ما أورده الكل من
 الحنفية ثبوته عن أبي حنيفة اذ كثيراً ما خالف الحنفية بأحنية فهذا الايراد اعيايت ان ثبت
 أن أبا حنيفة فاعل ما نقله عن الحنفية فليتل ما مل والثاني قال شيخنا العلامة ما كان مراده
 بالجنية كون المفاهيم مدلوله وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالحجية ولا واقع الإنكار على
 المفاهيم أنفسهم الإشارة الى اتحاد كونها مفاهيم وكونها حجة في المعنى انتهى (وأقول) قد ينافي
 سبق بطلان كونه أرباباً للجنية كون المفاهيم مدلوله فبطل ما رتبته على ذلك وانما أراد المصنف هنا
 إيقاع الإنكار على نفس المفاهيم أم لا أن أبا حنيفة أنكرك نفس المفهوم ويلزم منه إنكار الجنية

(واحتج باللقب الدقاق
 والصرفي) من الشافعية
 (وابن خزيمة) من
 المالكية (وبعض الحنابلة)
 على كنه أو اسم جنس نحو
 على زيد حج أي لاعي عمرو
 وفي النعم زكاة أي لافي غيرها
 من الماشية اذ لا فائدة
 لذكره الا في الحكم عن غيره
 كالصفة واجب بان فائدة
 استقامة الكلام اذ
 باسقاطه يختل بخلاف
 اسقاط الصفة ويتجوز كما
 قال المصنف الدقاق
 المشهور باللقب بمن ذكر
 معه خصوصاً الصر في فاته
 أقدم منه وأجل (وأنكر
 أبو حنيفة الكل مطلقاً)

وهذا الاعتبار يقابل ما سبق وأما لان المراد انه أنكر حجتها فهو على حذف المضاف وبهذا
يقابل ما سبق أيضا فليتناهل (قوله أي لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة
الأوقف بالانكار ان يقول أي قال بعدمها لان الانكار شئ قول بعدمه لا عدم قول به انتهى
(وأقول) إنما قال ما ذكر إشارة الى انه كاف في مخالفته ومقابلته لما سبق لان مجرد عدم القول بها
مقابل للقول بها والى سقوط حجتها عنه بمجرد ذلك لانه اذا لم يقل به لم يمكنه الاحتجاج به اعم
ان عدم قوله به بآية من قوله بعدمها ضرورة عدم تردده في ذلك فاذا لم يقل بها أي لم يعتقد بها
لزم قوله بعدمها أي اعتقاده عدمها والا كان مفردا او الفرض خلافه كما هو معلوم على ان
قوله لان الانكار شئ قول بعدمه ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه اذ قد ينكر ما لا يعلم
حاله كما هو ظاهر مع انه لا قول بالعدم حينئذ ومن هنا يظهر توجيبه وجهه لتفسير الشارح بما
ذكر وهو ان عدم القول بالشئ هو الحق من انكاره فلذا اقتصر عليه وقوله لا عدم قول به ان
أراد فقط كان قتل الجذوى أو مطلقا فهو ممنوع لان من لازم انكار الشئ عدم القول به
وان لم يستأزمه القول بالعدم أيضا (قوله وقوم في الخبر) قال الكوراني أي في الخبر الخالي
عن الزام كقولك في سائمة الغنم نتاج لا مفهوم اذ يعلم قطعا انه لا يدل لخبر المذكور على عدم
النتاج في المعلوفة وقد ذكرنا في الفرق ان الخبر له خارج بباطنه أو لا بباطنه فان خبره بوقوعه
لا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم في الخبر انتفاء في الاثبات لان الاثبات اذا لم يكن له نتاج
ولم يحصل الحكم من مفهوم التقديم يكن هناك فائدة قطعا كلام الشرح وهو ضعيف جدا
لان اشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا يدخل له في دلالة المفهوم لا منع ولا لزوما والمولى الحق
عند الملة والدين أشار الى ضعفه أيضا ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول
القاتلون بمفهوم المخالفة متفقون على انه دليل ظاهر انما يعمل به اذا يعارضه دليل أقوى من
نفس أو اجماع أو مخالفة دليل قطعي عقلي أو بديهية ولا شك انك اذا قلت في الشام الغنم السائمة
لم يدل على ان السائمة في العراق وانما لم يدل لانه ظاهر عارضة قطعي وهو الاجماع والتواتر وبديهية
العقل على ان في غير الشام من سوائم الا ترى انهم تركوا المفهوم في قوله تعالى ولا تنكره
فتسلككم على البغاة ان أردن تحصننا مع كونه اثناء لان الاجماع عارضه اذا علمت ذلك علمت
سقوط ما ذكره والد المصنف من انكار المفاهيم في كلام غير الشارع مع الايمان بالشارع متزعم
الذهول والغفلة بخلاف غيره وانما كان ساقطا لان الكلام في دلالة لغة وقد تحققت قبل هذا
ان الدلالة انتفاء النفس من اللفظ ولا دخل لارادة اللفظ فيها ولا شعوره والخلق
في بعض الصور انما هو بواسطة مانع أي معارض أقوى وظهرت أيضا الجواب عن قول امام
الحرمين وهو ان الوصف انما يعتد به حيث ناسب الحكم فاما اذا لم يناسب كما اذا قيل في صفات
الغنم زكاة فلا يدل على الانتفاء في الكبار لا فائدة من ذكر البصان المسكوت عنه اذا كان
أو لم بالحكم ومساويا لا يكون مفهوم المخالفة مراد بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة
ولو فرضنا ان الوصف لا يناسب لا المتطوق ولا المخالفة يكون مصفا لما لا اعتبار به هكذا يجب
ان يفهم المقام والله أعلم انتهى (وأقول) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام القسم المعنى الركن
اللفظ وأن الماذن الضرب عنه صفعالكن لا بأس بإشارة ما الى بعض ما فيه لا لاقتضاه الضعفة

أي لم يقل بشئ من مفاهيم
المخالفة وان قال في المسكوت
بخلاف حكم المنطوق
فلا مخرج آخر كما في انتفاء
الزكاة عن المعلوفة قال
الاصل عدم الزكاة وردت
في السائمة فثبت المعلوفة
على الاصل (و) اذكر
الكل (قوم في الخبر) فهو
في الشام الغنم السائمة فلا
يتقى المعلوفة عنها الا بالخبر
له خارجي

يجوز الأخبارية فيه فلا يتعين القيد فيه ٣٨ للشيء بخلاف الانشاء نحو ذكر أعني الغنم السائمة وما في معناه مما تقدم فلا خارجي

له فلا حاجة للقيد فيه إلا
التي (و) انكر الكل
(الشيخ الامام) والدا المصنف
(في غير الشرع) من كلام
المصنفين والواقفين لغلبة
الذهول عليهم بخلافه في
الشرع من كلام الله تعالى
ورسوله المايخ عنه لانه تعالى
لا يقب عنه شيء (و) انكر
(امام الحرمين صفة
لا تسلب الحكم) كان
يقول التسارع في الغنم
المراد بالزيادة في
معنى اللقب بخلاف
المناسبة كالسوم خلفه
مؤنة السائمة فهي في معنى
الهلة ولكون الهلة غير
الصفة بحسب الظاهر
خلاف ما تقدم أطلق الامام
الرازي عنه انكارا للصفة
ولكون غير المناسبة في
معنى اللقب أطلق ابن
الحاجب عنه القول بالصفة
وأما غيره مما تقدم فصرح
منه بالعللة والظرف
والعدد والشرط وانما وما
والاويكت عن الباقي وهو
كل ذلك (و) انكر
(قوم المحدثون غيره)
فقالوا لا يدل على مخالفة
حكم الرازي عليه والناقص
عنه كما تقدم لا بشرية أما
مفهوم الموافقة

فاما قوله هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا الخ فيجوز ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه
وما أجاب به برده عليه ان ليس حظ الشروح من ذلك الكلام الا مجرد حكمائيه عن ذلك القائل مع
اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به ذهب أن ما حكوه في غاية الضعف بل البطلان فاي شيء
يلحقهم بيبه وما معنى نفسه اليهم ثم الاعتراض عليهم ما هذا الا حراف صريح وهو رقيق
وأما قوله اذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والدا المصنف الخ فهو أمر حبل لمن أحسن
التأمل على انه لم يعرف معنى كلام والدا المصنف وطاحله ان المفهوم معنى يقصد تعاملا والمنطوق
فلا يعتبر من غلب عليه الذهول اذا الامور التابعة انما يتبعها معنى قصد ها ولا خطها ومن غلب
عليه الذهول لا يوفق لقصد وملاحظته وهذا معنى في غاية الحسن والطاقة لونه ما أورد
عليه ما أورد مما هو حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة
لامطاعا على من يوقى منه بآراءه وشتان ما بين المتأمنين وأما قوله وتظهر لك أية الجواب عن
قول امام الحرمين الخ فلا يخفى عليك ما فيه اذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك اذ حاصل كلام
الامام ان الوصف الذي لا يناسب لا يدل على اتقائه الحكم عن المسكوت وهذا صادق بان يثبت
الحكم في المسكوت بطريق مفهوم الموافقة فيكون الوصف ملغى لا اعتبار به فان أراد
بالجواب الذي ظهر عن كلام امام الحرمين ما ذكره بقوله لا تقدم الخ وكلام الامام لا يخالف
ذلك فليذكر جوابا عنه وان أراد شيئا آخر فليس في كلامه شيء آخر يكون جوابا عنه وهذا كلام
بين يدك فليتأمل المتأمل (قوله يجوز الاخبارية عنه) قال شيخنا العلامة قبه نظرن وجيهين
لا يتحقق ان الخارج هو الخبرية لا النسبة الخارجية وان خارجي الخبر أعين من نسبة الخبرية
لا مساو لها والامر بالعكس فيما انتهى (وأقول) أما الامر الاول وهو انه يقتضي ان الخارج
هو الخبرية لا النسبة الخارجية لقوا به ان الانسبة انه يقتضي ما ذكره هو صالح لكون المراد
بالخارجي هو النسبة الخارجية اذ ليس فيه ما ينافي ارادة ذلك لا يقال النسبة الخارجية
ليست بخبر ابل الخبر هو المسند الذي هو أحد طرفيها لا نقول للمسند خبره عن الخبرية عنه
وهو المسند اليه والنسبة الخارجية بخبرها المخاطب أي قصد اعلامها وهذا هو المراد في
هذا المقام اذ ليس المراد بقوله يجوز الاخبارية عنه الاخبار والخاطب أي اعلامه كما هو ظاهر
لا يقال النسبة الخارجية لا تتبع حتى يصح الاخبارية عنها لا نقول النسبة التي لا تتبع
هي الشخصية كالتي بين زيد والقسم الشخص بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا في الشام
الغنم فانها تتبع وقوع الكون في الشام وحصوله لاحد نوعي الغنم وهو العذوبة ووقوع
الكون فيها وحصوله للنوع الآخر وهو السائمة فان أريد الاخبار بكمها قبل في الشام الغنم
أو بعضها قبل في الشام الغنم السائمة مثلا فان خارجي الخبرية عنه هنا هو وقوع الكون
في الشام وحصوله للغنم وبعضه الذي أخبر به هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم السائمة
سليما انه يقتضي ما ذكره لكن قوله بالنسبة الى هذا والامر بالعكس ان أراد به ان الخبرية ليس
خارجية فهو غير صحيح بل يلزم من خارجية النسبة الخارجية الخبرية الذي هو المسند كما هو معلوم

وإن أراد به الخبرية الذي هو المستند وإن كان خارجيا ~~لكن~~ لا يجوز إرادته ههنا بالخارجي
 فهو ممنوع بل حسنة إرادته ههنا لا يمنع عنها عقل ولا نقل فإن الحصول في الشام في مثال
 الشارح هو الخبرية وهو خارجي لا مانع من إرادته ومعنى الاخبار به هو الاخبار بوقوعه
 وحصوله للخبر عنه فغاية الأمر أنه على حذف المضاف ومثله شائع ومعنى الاخبار ببعضه
 هو الاخبار بالحصة التي تخص السائمة منه أي بوقوعها وحصولها لئلا يحصل الحصول في الشام
 مما يتبعه فإن حصول هذا الحيوان فيها غير حصول ذلك فيها وهكذا (فان قلت) الحصة التي
 تخص السائمة ليست بعض الخارجي بمعنى الخبرية في مثال الشارح بل هي تمام ذلك الخارجي
 فإن الخبرية في قولنا في الشام الغنم السائمة هو الحصول في الشام الذي يخص السائمة لا الأعم
 الشامل لها والمعلوفة (قلت) أس المراد بالخبر في قوله لأن الخبرية خارجي يجوز الاخبار ببعضه
 الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا في الشام الغنم فإن هذا الخبرية خارجي وهو
 الحصول في الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة فيجوز الاخبار ببعضه وهو
 الحصول الذي يخص السائمة بأن يخبر موضوعه القسم السائمة كما سبقت الإشارة إلى ذلك
 (فان قلت) تحصل مما قررنا أن الخبرية إما النسبة الخارجية أو المستند على ما تقر فهل هذا جار
 على ما يأتي المصنف أن مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها (قلت) يمكن أن يجري عليه أيضا لأن
 المدلول وإن كان هو الحكم عنده إلا أن المقصود بالاقادة متعلقه الذي هو النسبة بمعنى الوقوع
 أو الازدواج كما سياتي بيانه وأما الوجه الثاني وهو أنه يقتضي أن خارجي الخبر أعم من نسبه
 الذهنية لاساؤها والأمر بالهكم أي أنه مساو لها لأعم منها فإزعمه فيه من الإقتضاء
 المذكور ممنوع فإن قيل وجه الإقتضاء الحكم بجواز الاخبار ببعض الخارج لانه لو ساواها لم
 يمكن الاخبار ببعضه مع امتناع الاخبار ببعضها قلنا هذا لا يدل لأننا جملنا الخارج على الخبر
 به فالأمر واضح لبيان النسبة حينئذ فلا يتصور أن يكون بينهما عموم ولا مساواة وإن جملة على
 النسبة الخارجية فالحكم الاخبار ببعضها سواء كان بمعنى الاخبار ببعض متعلقها أو ببعض
 نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضي ما ذكرنا من التبعض بالنسبة لطلق النسبة لأن نسبة هذا
 الخبر فالعنى ان نسبة هذا الخبر أو متعلقها بعض من مطلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة
 بمعنى ان نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومتعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق مثلا قولنا
 في الشام الغنم السائمة له نسبة خارجية وهي وقوع الحصول في الشام الغنم السائمة في الخارج
 لهذه النسبة متعلق وهو الحصول في الشام الخارج وهو ما فرد من وقوع الحصول في الشام
 للغنم مطلقا ومن مطلق الحصول في الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة والحاصل
 أن المعنى أن نسبة بعض الاخبار كقولنا في الشام الغنم يجوز الاخبار ببعضها أو ببعض
 متعلقها بأن يؤخر خبر آخر فيشيد ذلك كقولنا في الشام الغنم السائمة قتالهم هو أعلم أن هذا كله من
 باب المجازاة في البحث وبيان ما في نظره هذا والاندفع هذا النظر لا يلزم واحدا من المصنف
 والشراح أن يمدح على حكايته بدليله ولم يقتض واحد منهما الاختصار ولا تأييده بل كلاهما
 يعتقدان ضعفه وردة كما لا يخفى وقد صرحوا بأن الحكاية لا تعترض الإيجاز والله أعلم (قوله)
 فاتفقوا على حجيته قال شيخنا العلامة قد مر أنه فسر الحجية بـ ~~ك~~ ونه مدلول اللفظ وذلك

فاتفقوا على حجيته وإن
 اختلفوا في طريق الدلالة
 عليه كما تقدم

ما منع من الاتفاق على كذا بهداه قوله وان اختلفوا فليست اهل انتهى (واقول) قد سريان بطلان
ما زعمه من انه فسر الحجة بكونها مدلول اللفظ وحيث يبطل ما رتبته على ذلك من قوله وذلك
ما منع من الاتفاق عليها الخ (قوله مسئله الغاية قيل منطوق) فيه امر ان الاول ان قوله الغاية
على حذف مضاف أي مدلول أو مفاداً وحكم الغاية مثلاً ويحتمل ان يكون اسماً في الاصطلاح
للمدلول مثلاً والثاني قال الزركشي ذهب القاضي أبو بكر الى ان الحكم في الغاية منطوق
وادعى ان اهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام فهمهم على ان تعليق الحكم بالغاية موضوع
للدلالة على ان ما بعده خلاف ما قبله الا أنهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلاماً مستقلاً فان
قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره وقوله حتى يظهرن لا يقتضي من اشعاراً بضرورة فهم الكلام
وذلك المضمر اما صد ما قبله أو غيره والثاني باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فنعين الاول
ويشدد حتى يظهرن فاقره وهن وحتى تنكح فصل قال والا ضماً بمنزلة الملقوظ فانه انما يضمر
اسبقه الى فهم العارف باللسان وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هو عندنا من
قيل دلالة الاشارة للمفهوم ومن هذا يعلم ان كلام ابن الحاجب في الثقل عن القاضي مقتضى
انه مفهوم ليس بجيد وكلام القاضي في التقريب مصرح بما ذكرنا ~~الكن~~ الجهور على انه
مفهوم ومنعوا وضع اللفظ لذلك اه كلام الزركشي وقصة ما نقل عن القاضي انه اعنى القاضي
أراد بالمنطوق اما المنطوق الصريح لانه جعل المعنى المراد في الآية مدلولاً عليه باللفظ المقدر
وحكم بان المقدر بمنزلة الملقوظ وهذا لا يكون الا منطوقاً صريحاً لانه لا معنى للمنطوق الا ما دل
عليه بلفظ مستعمل فيه وهذا على هذا التقدير كذلك واما المنطوق الاشاري ويكون المنطوق
الاشاري عندهما كأن مدلولاً بالوضع لفظ غير مستقل ويكون الاضمار الذي اعتبره بياناً
للمعنى لانه يفيد ذلك اللفظ في نظم الكلام فلا يكون المنطوق الاشاري عنده ما كان لازم
ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من ان دلالة اللفظ على لازم ما وضع له ثم ان
جواب الجهور عما قاله القاضي يقتضي انه لو ثبت فالوايه وقد وافقه المصنف فقد يقتضي
ذلك منه انه لا يجري على اصطلاح ابن الحاجب المذكور فان صح ذلك كان هو مختاراً في هذا
الكتاب فليست اهل جد في المقام (قوله والحق انه مفهوم) قال شيخنا العلامة قد علمت فيهما
أن قوله تعالى فلا تنكح من بعد حتى تنكح زوجاً غيره يدل على ثبوت حلها له بعد نكاح زوج
غيره وأنه معنى غير مقصود أي اصابة فينطبق عليه حد المنطوق الاشاري فالحق هو الاول انتهى
(واقول) أما أولاً فقد تقدم ان قضية المنقول عن القاضي القائل بأن الغاية منطوق انه أراد
اما المنطوق الصريح واما المنطوق الاشاري لكن بمعنى ما كان مدلولاً بوضعها بلفظ غير مستقل
لا بمعنى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب وحيث قد فاذ كره الشيخ
لا يفتح قضية المنطوق بواحد من هذين المعنيين وأما حقيقته بالمعنى الذي أرادها الموافق لتفسير
ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لان كلام المصنف ليس في ذلك وأما ثانياً فالتاثير ان يمنع ان
يجرد الدلالة على ما ذكره في كونه منطوقاً اشارة لان شرطه ان يكون لازماً للموضوع كما
قدمه والزوج هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور أخر قد لا توجد كطلاق
الزوج الآخر وانقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر وقد جزم ابن الحاجب بانها

مسئلة الغاية قيل
منطوق) أي بالاشارة كما
تقدم تبادر الى الأذهان
(والحق) انه (مفهوم) كما
تقدم ولا يلزم من تبادر
الشي الى الأذهان أن يكون
منطوقاً

منه ثم مع قوله بانقسام المنطوق الى صريح وغيره كالاشارة على ان المنطوق الاشارة من
افراد المنطوق الغير الصريح ~~كما~~ فقولنا ان المصنف في هذا الكتاب يرى انقسام
المنطوق الى الصريح وغير الصريح فيجوز أن يكون غير الصريح عنده من أقسام المفهوم ولا
يتأقبه ما سبق من قوله ثم ما قبل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسألة الغاية قبل منطوق أى
بالاشارة كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يرى انقسامه اليها لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت
الاشارة اليه لا بالمعنى الذى فسر به ابن الحاجب وحينئذ فيجوز أن يريد بقوله والحق انه مفهوم
تبقى كونه منطوقاً مطلقاً على انحصار المنطوق عنده في الصريح الذى ليس هذا منه أو
تبقى كونه منطوقاً بالاشارة بالمعنى الذى تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى قاله ابن الحاجب
وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح من جملة على انه أراد ان كونه منطوقاً بالاشارة
قليلاً أم (قوله يتلوه الشرط) أقول قد يستشكل تأخر الشرط مع ان معناه يلزم من عدمه
العدم بخلاف الغاية لا يقال هذا لا بد لانه يلزم من عدمه عدم الشرط وهذا أمر خارج عن
المفهوم الذى الكلام فيه مثلاً قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن يلزم من عدم
الحمل عدم الاتفاق عليهن وهذا أمر خارج عن المفهوم فاللزم الذى أقاده الشرط غير متعلق
بالمفهوم حتى يرجع بمفهوم الشرط على مفهوم الغاية لا نقول هذا وهم محض بل يتعلق
اللزوم بالا مفهوم لان مفهوم هذه الاشياء مثلاً ان غير أولات الحمل لا يجب الاتفاق عليهن
وهذا بعينه هو الذى يلزم من عدم الشرط نعم ~~يمكن~~ أن يجاب بأن الكلام في الشرط القوي
ومعناه لا يجب أن يكون شرطاً عقلياً فاللزم فيه لا يلزم أن يكون عقلياً فلا ينافى مع المنطوق
فما قبل بانه منطوق أقوى مما قبل أحد بان منطوق نعم قد يكون معنى الشرط القوي شرطاً
عقلياً فيكون اللزم فيه عقلياً وحينئذ لا يعد تنقيحه على مفهوم الغاية قليلاً أم (قوله ومثله)
أى الشرط كما قاله السيد في ذلك فصل المبدأ بقى أن يكون مثل فصل المبدأ طريق الحصر
بلا فصل بل تعريف الجز من أوبعوم الأول وخصوص الثاني على ما سبق كافي العالم زيد
وزيد العالم والكرم في العرب والاعتم من قريش (قوله فطلق الصفة) قال شيخ الاسلام فيه
يجوز لانه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة والمراد به غير المناسبة كما يه عليه الشارح انتهى
أقول يحتمل أن التجوز بحذف المضاف والتقدير بقاء مطلق الصفة وهو غير المناسبة ويحتمل
انه باطلاق اسم المطلق على المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة
وغير المناسبة وقد أراد به غير المناسبة فقط ويحتمل انه بان أريد باطلاق الصفة على المناسبة
تجريدها وخواصها عن الاعدام اعتبارها الذى هو الظاهر من اطلاق صفة المناسبة والقرينة على
التقدير ان الثلاث الاستحالة التى عدوها من قرائن المجاز وبان ذلك ان لطلق الصفة فردين
صفة مناسبة وصفة غير مناسبة وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب
يمكن بالنسبة للفرد الثاني هم بالصفة الاول لانها ان تحدث الصفتان المرتب بينهما فالترتيب
بين الشيء ونفسه محال وان اختلفا فتقدم احدهما على الاخرى ترجيح من غير مرجح وهو
محال أيضاً والحاصل ان المصنف تجوزاً قرينة ومثله جائز كما لا يخفى نعم لو اختلفت الصفتان
المناسبة لكن كانت احدهما أنسب ليعتقد بمفهومها وأما قوله كانه عليه الشارح

(يتلوه أى الغاية الشرط)
اذ لم يقل أحد انه منطوق
وفي رتبة الغاية انما فساق
قول انه منطوق أى بالاشارة
كما تقدم ومثله في ذلك فصل
المبدأ وتقدم ان مرتبة
الغاية تلي مرتبة لا عالم
الزيد (فالصفة المناسبة)
تساو الشرط لان بعض
القائلين به ساق في الصفة
(فطلق الصفة) عن المناسبة
(غير العدد) من وقت وحال
وطرف وعلة غير مناسبات

عنه سواء تناولوا الصفة المناسبة (فالعهد) ٤٢ تناولوا المذكورات لانكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم العمول) اخر المقام

(الدعوى البينان) في فن
المعاني (اقادته الاختصاص)
أخذ من موارد الكلام
البلغ (وخالفهم ابن
الحاجب وأبو حيان) في
ذلك (والاختصاص) المقاد
(الحصر) المشغل على نفي
الحكم عن غير المذكور كما
دل عليه كلامهم (خلافا
للشيخ الامام) والمصنف
(حيث أثبتة وقال ليس هو
الحصر) وانما هو قصد
الخاص من جهة خصوصه
فان الخاص كضرب زيد
بالتمية الى مطلق الضرب
قد يقصد في الاخبار به
لا من جهة خصوصه
فيؤتى بالقاطعة في مرانها
وقد يقصد من جهة
خصوصه كالمخصوص
بالمعمول للاهتمام به فيقدم
لفظه لا قاده ذلك فهو
زيدا ضربت فليس في
الاختصاص ما في الحصر
من نفي الحكم عن غير
المذكور وانما الجواب في
المالك تعبد العلم بأن قائله
أي المؤمنين لا يعبدون غير
الله وبما صله ان التقديم
للاهتمام وقد ينضم اليه
الحصر لخارج واختاره
المصنف في شرح المختصر
وأشار اليه هنا بقوله الدعوى
البينان (مستله اعلم)

بالكسر (قال الامام وأبو حيان)

ينبغي أن لا يكون التبيين من مجرد قوله عن المناسبة عقب قوله فخلق الله ذلك لا يفيد
التقديم لعدم المناسبة وانما يفيد عدم التقديم بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله بعد غير
مناسبات (قوله ففي سواء) قال الزركشي واقتضى كلامه أي المصنف ان بقية أقسام مفهوم
الصفة من العلة والطرف والحال على السواء وينبغي أن يكون أعلاها العلة لدلائلها على الأعيان
فهي قريب من المنطوق انتهى وفي تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له (قوله
للعوى البينان) ينبغي أن يكون علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من إثبات مفهوم تقديم
المعمول لا الترتيب على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك كما
لا يتفق فليست أمثل (قوله فكذا الشيخ الامام الخ) أقول قديهم من العبارة أن اختلاف الشيخ
الامام مع غيره في تفسير مراد البينان وفيه نظر لأن عبارات البينان في تقرير تقديم المعمول
والقتيل له وتطبيق الامثلة مصرية بارادتهم الحصر بل منهم من عبر بلفظ الحصر كالأبني
كل ذلك على الواقع على كلامهم فكيف يتأتى له مع ذلك تفسير عبارتهم بما ذكره فالظاهر ان
الشيخ الامام لم يذكر ما قاله تفهيم المرادهم بل لبيان مختاره فيكون موافقا لابن الحاجب وأي
جانب في عدم اقادة التقديم الحصر وان أوسع من مفعيل المصنف خلافه وإعل الحامل على هذا
الصنيع تكلم الشيخ الامام على عبارة الاختصاص وتفسيره بما ذكره وحل عبارة غير
البينان عليه بخلاف ابن الحاجب وأي جانب لم يتعرض لشي من ذلك بل مجرد المخالفة
في اقادة التقديم الحصر مع اعتقادهما ان الاختصاص والحصر بمعنى (قوله حيث أثبتة
وقال ليس هو الحصر) قال الكوراني ونقل عنه أنه قال الفضلاء لم يقولوا في تقديم المعمول
بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص وحاصل ما قاله وراجع الى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب
من ان مجرد التقديم للاهتمام ثم قال والحصر في ما لا يفيد فهم من القرائن لامن التقديم
غاية ما في ذلك ان الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا بطله واستدل
على ما نقل عنه بعض الشارحين بأنه لو كان التقديم يقيد لاقادته في قوله تعالى أفغريدين الله
يغنون ولا يجوز أن يراد الحصر لقصد المعنى لانه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون
معناه غير دين الله يغنون ويعد دخول الهمزة لا مفعول على تقدير الحصر يكون
حصر الطلب في غير دين الله ولا يلزم منه انكار اشتراط الطلب لدين الله ولغريدين الله ونحن
نقول قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المحققون ان النفي اذا دخل كلاما قبله قيد تارة
يشير الى التقييد بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدك ما ضربت عينا وتارة يتوجه
الى المقيد فينتفي مع قيده كقوله تعالى وما قتله يقينا اذا القتل منفي من أصله والاعتقاد في ذلك
على القرائن اذا تقر هذا فنقول في قوله تعالى أفغريدين الله يغنون انما توجيه النفي المستفاد
من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غير دين الله مطلقا لا على القيد الذي هو معنى الحصر
المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كظاهر في قوله تعالى وما قتله يقينا وهذا
لا ريب فيه وأما قوله ان الفضلاء لم يذكر والاقط التخصص فما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لان
الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبير عنه بلفظ
الحصر والاختصاص قال الزحخشري في أول سورة التغابن قدم الفخران ليدل بتقديم ما على

اختصاص

اختصاص الملك والحمد لله تعالى ثم قال ما سلمه ان الحمد اذا اخض بالله ولم يتجاوز ذلك فحمد الله الانسان على فعله الحسن وأجاب بأن ذلك الحمد يجازع ان الشيخ عبد القاهر الذي هو قدوتهم كلامه مشهور بلقط الحصر وفي بعض الشروح انه قد يفتح لتغايير ما بوله تعالى والله يحصر برحمته من يشاء اذ لا يجوز أن يقال يحصر برحمته لانه لا يمكن حصرها وهو التيسر عليه معنى الحصر المراد هنا وهو اثبات الحكم للمذكور ونحوه عما عدا ما الحصر الذي هو الاسماء والاساطة ولا يشك عاقل في صحة قولنا راحة الله مخصصة في المؤمنين أي في الآخرة لا يتجاوزهم الى الكفار وان كانت رحمته لا يمحيط بها أحد كما ولا كيف وانما تعرض لهذه المباحث فمما المستفيد من الطالعين للعق والانسقوطها في غاية الملازمة (وأقول) أما قوله ونحن نقول الخ فهو كلام قريب وكان الشيخ الامام تظفر الى الاستعمال الاكثر من توجه النبي الى القيد لكن يتخذ استدلاله حينئذ احتمال ارادة الاستعمال الآخرة وان كان أقل كما هو المراد في نحو ما للطلالين من حريم ولا تفسح بطاع أي لاشفاعة ولا طاعة وأما قوله فما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالعن الخ فغير موجه بل هو سافط لان مقصود الشيخ انهم عبروا بلقط الاختصاص ولا يلزم انهم أرادوا به الحصر فهو يمنع ارادتهم الحصرية فكيف يرد هذا بأنهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لافرق بين التعبيرين والظاهر انه أراد بالفضلاء غير هؤلاء المتأخرين المشهورين بغير البيان كالسكاكي والرخشدي وأما هو لا فهو قاصد مخالفتهم فلا يرد عليه ما قاله الرخشدي ونحوه وأما قوله وفي بعض الشروح الخ فمراد من بعض الشروح شرح الزركشي لكن ما زعم من الالتباس غير صحيح بل ليس مراده الا الحصر المشهور الذي هو الاثبات والنفي ووجه ما قاله حينئذ ان راحة الله تعالى لما ثبت وقوعها وعمومها لكل مخلوق دينا وأخرى اذا الكفار مرصومون في الآخرة حتى في جهنم ومن رحمتهم فيها عدم عقوبتهم بأشدها مع فيه معاهود يمكن كالاتي في حصرها في أحد معنى نبوتها لا دون غيره فلا يمكن فان قيل هذا مسلم اذا أريد مطلق الرحمة فان أريد نوع مخصوص منها أمكن الحصر بالمعنى المذكور فقلنا هذا اعتراض آخر ويجوز أن يكون الزركشي أشار إليه بقوله التقليلية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذي زعمه وبذلك يظهر انه لا منشا لما زعمه من الالتباس الالتباس مراد الزركشي عليه وعدم اعتدائه اليه (قوله) كقول أبي حنيفة من جملته ما تقدم عنه قال الكمال قد تقدمنا ان الحصر المقادير انما عند الحقيقة عبارة ومنطوق كما سوره شيخنا في تحريه فكل كلام الشارح هنا منتهى انتهى (وأقول) قد تقدمنا ما يدفع هذا الاعتقاد وحاصله ان قول الحقيقة جملة كرايس تلزم قول أبي حنيفة فيه فكم كثيرا ما يخالف الحقيقة أبا حنيفة كما هو معلوم والشارح انما نقل عن أبي حنيفة فلا اعتراض عليه بقول الحقيقة بخلافه انما يصح بعد ان ثبت قول أبي حنيفة ولم يمتثل بل لو ثبت قوله لم يلزم الاعتراض ايضا لجواز اختلاف قوله لقوله وانه كثيرا ما يخالف أقوال الأئمة (قوله) الكمال الهراشي بكسر الهمزة والكاف قال الكوراني واقط الكافي المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل اذا لام فيه التعريف ولقط كما يجوز دأ عن اللام اسم جنس لاطاقته من ملوك العجم كتبع الملك جبر وقصر ملك الروم وكسر الهمزة على ما في بعض الشروح وهو ظاهر انتهى وأقول ما ذكره

كقول أبي حنيفة من جملته ما تقدم عنه (لا تشيد الحصر) لانها ان المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تشيد النبي المشتغل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم انما الرافعي النسبة اذ ربا الفضل ثابت اجتماعا وان تقدمه خلاف واستفادة النبي في بعض المواضع من خارج كما في انما الحكم الله فانه سمي للرد على المخاطبين في اعتقادهم الهمة غير الله تعالى (و) قال الشيخ (أبو) امحق الشيرازي والغزالي (و) صاحبه أبو الحسن (الكامل) الهراشي بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة القوم الكبير (والامام) الرازي (تقيد) الحصر

المستقل على نفي الحكم عن غير المذكور ٤٤ نحو انما قام زيد أي لا تجزوا نفي غير الحكم عن المذكور نحو انما زيد قائم أي

لا فاعده (فهم ما قيل نطقاً) أي بالاشارة كما تقدم لبادر الحصر الى الازمان منها وان عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في افادة المركب كما تقدم اجزائه. وليذكر المصنف امام الحرمين مع قوله بانما حكمها تقدم لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق (و) انما (بالفتح) الاصح ان حرف أن فيها من حيث انه من افرادان (مفع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بعمولها في افادة بخلاف المفتوحة لانها مع معمولها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل للمركب وقيل كل أصل لانه محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أي من هذا هو ان المفتوحة فرع المكسورة أي من أجل ذلك اللازم له فرعية انما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزخشمري) في تفسيره انما يوحى الى انما الحكم له واحد وتبعه البضاوي فيه (افادتها) أي افادة انما بالفتح (الحصر) كما قال الكسري لان ما ثبت الاصل ثبت للفرع حيث لامعارض والاصل انتفاؤه والزخشمري وان لم

الشارح من كسر الهمزة تبع فيه الاستوى في المهمات كما قاله شيخ الاسلام ودعوى السهو غير مسبوقة بلا بداهة سند صحيح صريح خصوصاً مع نقل الاستوى ذلك عن الامام الثبت الضابط ومجرد كون الالام للتعريف لا يقتضي ذلك في غير لغة العرب اذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات العرب فليتنامل (قوله المستقل على نفي الحكم عن غير المذكور) أي نفي غير الحكم عن المذكور (قوله لانه) قال شيخنا العلامة ثم صدق حد المفهوم على النفي الثاني قل لا ينبغي انتهى وأقول لا وجه لهذا النظر فضلاً عن وصفه بعدم الخفاء كما لا ينبغي فتنامل (قوله لانه) لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق (أقول قد يتأقن هذا قوله السابق بقيل مسئلة الغاية قيل منطوق مانصه وأما غيره مما تقدم فصرح أي امام الحرمين منه بالعله الى ان قال وانما فان هذا بقيد المفهومية لاق كلامه فيها ويحتمل أن يجاب بأن مراده من السابق ان كلام الامام ظاهر بقرينة السياق في ارادته بالمفهوم لكنه لم يصرح به ولا يتأقن ذلك قوله فصرح منه بالعله وانما لان التصريح بالادام لا يأتى افادتها بطريق المفهوم وفيه نظر ولعل الوجه في الجواب ان مراد الامام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهومية والنطقية والذي رأيته في البرهان فيما يتعلق بانما مانصه لا يجوز أن يكون من غرض المستكم في التخصيص باللقب نفي ما عدا المعنى بلقيه فان الانسان لا يقول رأيت زيداً وهو يريد الاشعار بانه لم ير غيره فان يوم أرا ذلك قال انما رأيت زيداً وما رأيت الا زيدا انتهى فقوله فان هو أراد ذلك قال انما رأيت زيداً اصرح في ان قولك انما رأيت زيداً كما يقيد رؤية زيد بقيد عدم رؤية غيره لكن ليس في هذا الكلام تصريح بان افادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق لكنه بواسطة السياق ظاهر في الاول ثم رأيت شيخ الاسلام قال لا يقال بل صرح بانه مفهوم فيما نقله عنه الشارح في مسئلة المفاهيم الالقب جبة لا تاقول صرح ثم بانه مفهوم يقيد الحصر لانيته يقيد مفهوم ما ومنطوقاً أي بالاشارة اه فليتنامل هذا الجواب فانه لم يظهر الفرق بين كونه مفهوم ما يقيد الحصر وكونه يقيد الحصر مفهوم ما فان تركيب انما يقيد أحد جزئي الحصر وهو اثبات الحكم المذكور منطوقاً والجزء الآخر هو نفي الحكم عن المسكوت هو محتمل الخلاف في انه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر فلا معنى لافادته الحصر مفهوم ما اذ كونه مفهوم ما يقيد الحصر الا انه دل على النفي المحقق للحصر بطريق المفهوم الا ان يريد بقوله مفهوم ما من قوله مفهوم ما يقيد الحصر معنى مدلولاً وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليتنامل (قوله اللازم له) فرعية انما قال شيخنا العلامة انما احوجه الى ملزم ذلك واستلزامه لعله ان بالفتح من حيث هي فرع ان بالكسر من حيث هي ولو سجل المتن على ظاهره من ككون ان بالفتح في انما فرع ان بالكسر في انما استغنى عنها ما لانه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة فهاهنا وأقول ما زعمه من انه لو سجل المتن على ما ذكرنا استغنى عنها مفهومه ومنعوا واختلافاً لفرعية ان بالفتح في انما لان بالكسر في انما غير فرعية مجموع انما بالفتح لمجموع انما بالكسر اذ فرعية جزء احدي الكلمتين لجزء الاخرى غير فرعية احدي الكلمتين لاخرى فلا بد في بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزخشمري من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هي المنشأ بالحقيقة لما ذكره الزخشمري ونعمرى ان هذا في غاية الظهور وقد دره هذا الشارح

يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعجب

والعجب كيف تخفى هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشيء يعنى ويصم على انه قد يمنع
ظهور المتن في ان ما جعله أصل أن المتوقعة في أنما هو أن المكسورة في انما بل ظاهره انه ان
المكسورة منفردة أو مطلقا فتأمل (قوله أى في امر الاله) قال المحشيان بيه على ان
القصر بانما اضافي لاحقيقه اه (وأقول) فيه نظر اذا التنبه على ان القصر اضافي ليس بقوله
أى في امر الاله بل بقوله أى لا يتجاوز الى ان يكون الاله متعددا ولهذا قال شيخنا العلامة
قوله أى في امر الاله تخصيص للوحى المقصور لصديق القصر لا الاشادة الى انه اضافي لأن
الاضافى تخصيص شئ بشئ بالاضافة الى معين آخر لا الى جميع من عده اه أى وتخصيص
الوحى بالوحدانية ليس بالاضافة الى امر الاله بل بالاضافة الى التعدد وقد يجاب عنهم بما بان هنا
اضاقتان احدهما كون الوحى في امر الاله لا فى امر غيره والثانية كونه بالنسبة من امر الاله
الى وحدانية دون غيرها فكلما هما بالنسبة للاضافة الاولى ثم قال فى قوله أى لا يتجاوز
الحاشية الى ان القصر الاول اضافي لانه قصر الوحى في امر الاله على وحدانيته بالاضافة الى
تعدد فقط لا الى جميع ما عداها لان منه ما أوحى اليه به لمحو كونه عالما مريدا قادرا اه (قوله
على استئثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة فيه تدافع لأن الاستئثار هو الانفراد
فهو إشارة الى القصر الثانى فى الآية واستئثار هو القصر والله تعالى هو المقصور عليه
والوحدانية هو المقصور والمحاط بهذا القصر من بعتقد الشركة فى المقصور وهم المشركون
كأنه عليه علمه قريبا واعتقاد الشركة فى الوحدانية تدافع لاختفاء فيه فالصواب ان يقول
بالوحدانية التى هي مصدر الحكم الواقع فى الآية مقصورا والتعبير عن المقصور عليه فى الآية
وهو الله واحد بالله تعالى نظرا الى انه المراد منه كأنه قال انما الحكم الله ثم فى التعبير باستئثار
إشارة الى ان القصر الثانى قصر افراد وهو عدم الشركة فهى ملحوظة منه نفيا اه وأقول
اما التدافع الذى زعمه فعنا ان الشركة والوحدانية متنافيان لان الشركة تقتضى التعدد
والوحدانية تقتضى عدم التعدد فالشركة فى الوحدانية غير متصورة قطعا فلا يتصور من عاقل
اعتقاد الشركة فى الوحدانية واما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبنى على غير أساس وذلك
لانه مبنى على حمل القصر الثانى فى كلام الزمخشري على انه من قصر الصفة على الموصوف قصر
افراد حتى يكون للرد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره لان المخاطب
بقصر الصفة على الموصوف قصر افراد من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين كما ذكر فى محله
أما الحمل على انه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح قوله والله تعالى أى المعبر عنه به
واحد كما يفهم من تصويبه الا فى وهو الموافق لقاعدة أن انما القصر الاول على الثانى هو
المقصور عليه والوحدانية أى المعبر عنها بالحكم كما يفهم من تصويبه الا فى وهو الموافق لقاعدة
انما المذكر هو المقصور وأما الحمل على انه قصر افراد فهو صريح قوله من يعتقد الشركة فى
المقصور وقوله واعتقاد الشركة فى الوحدانية لئلا يكون هذا أعنى حمل القصر الثانى على
ما ذكره من فاحش فانه شئ لا يقتضيه كلام الزمخشري الذى حكاه عنه الشارح ولا ضرورة
به لوجه من الوجوه اليمع عدم استقامته فى نفسه لان قصر الصفة على الموصوف قصر افراد
انما يخاطب به من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين وهذا الاعتقاد لا يتصوره من عاقل

أى فى امر الاله مقصور على
استئثار الله تعالى بالوحدانية
أى لا يتجاوز الى أن يكون
الاله كغيره متعددا

ابداه استحالة ذلك الاشتراك هنا اذا اشتراك موصوفين في الوجدانية أى الوحدة في الالوهية
 من أظهار المحالات (فان قلت) بل كلام الزمخشري يقتضى ان القصر من قبيل قصر الافراد
 لأن قوله استثناء اقره بالوجدانية أى انفرادها يدل على ان مخاطب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد
 الموصوف بها (قلت) سمعنا قريبا جواب ذلك وانما هو أعنى القصر الثانى من قصر الموصوف
 أى الحكم بمعنى معبودكم بالحق على الصفة أى الوجدانية المعبر عنها باله واحد أى لا يتجاوز ذلك
 الصفة التى هى الوجدانية أى الوحدة في الالوهية الى صفة أخرى كالتعدد فيها الذى اعتقده
 المشركون على ما هو قاعدة انما من دلالتهم على قصر الجزء الاول بعد ما على الثانى وعلى ما هو
 الظاهر الخالى عن التكلف من موصوفة الحكم بقوله اله واحد بخلاف العكس لاستباحه
 الى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للرد على من اعتقد عكس حكم المتكلم
 الذى هو الوجدانية وذلك ~~من~~ هو التعدد وان الاله أى المعبود بالحق موصوف بالتعدد
 لا بالوجدانية وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء اذ لا تنافي بين
 التعدد والاله فيصور اعتقاد تعدده (فان قلت) بل بينهما تناف كما يعلم من أدلة امتناع التعدد
 المقررة في علم الكلام (قلت) التدافع المعترض به ليس هو التنافي مطلقا ولو بحسب دلالة الدليل
 والارتماء في ثبوت التدافع فيما صوبه اذ في اعتقاد الشركة في الالوهية تناف باعتبار دلالة الدليل
 اذ قد دل البرهان على استحالة تعدد الاله بل هو التنافي بحسب بديهية العقل أو نقول باعتبار
 مجرد تصور مفهوم الشئين فتأمل ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذى لا حامل عليه
 ولا داعى اليه لانه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف الخروج الى محل الحكم على الصفة
 واله واحد على الموصوف مع انه لا يخفى على عاقل فاضل ان العكس هو الالهي ان لم
 يكن واجبا اذ لا يفهم من الحكم اله واحد الا موصوفة الاول وصفية الثانى فاصوبه ليس الا
 من عكس الصواب بلا ترتيب بل عبارة الزمخشري مصرحة بذلك حيث قال ماناه انما القصر
 الحكم على شئ أو قصر الشئ على حكم كقولك انما زيد قائم وانما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان
 في هذه الآية لان انما يوصى الى مع فاعله بمنزلة انما يقوم زيد وانما الحكم اله اوحده بمنزلة انما زيد
 قائم وقائده اجتماعهما الدلالة على ان الوحي الى رسول الله مقصور على استثناء الله بالوجدانية
 انتهى فانظر قوله وانما الحكم اله واحد بمنزلة انما زيد قائم فانه صريح قطعا في جعله على قصر
 الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى انما زيد قائم وعبارة القاضي البضاوى اى ما يوصى
 الى الا انه لا اله الا الله واحد وذلك لان المقصود الاصلى من بعثته مقصور على التوحيد
 فالاولى لقصر الحكم على الشئ والثانية على العكس انتهى وهى أيضا صحيحة في ان القصر الثانى
 من قصر الموصوف على الصفة فانه جعله من قصر الشئ على الحكم وقصر الشئ على الحكم لا يخفى
 في انه من قصر الموصوف على الصفة ومما يوضح ذلك انه لو قيل انما الحكم واحد لم يكن الامن
 قصر الموصوف على الصفة فزيادة الله للتوطئة للموصوف بواحد والاشارة الى ان المراد بالوجدانية
 الالوهية لا تفسير ذلك وأما قوله في التعبير باستثناء اشارة الى ان القصر الثانى قصر افراد
 فاقول فيه ان تفسير الزمخشري بما ذكر وان أوهم ذلك لكنه غير مراد له قطعا بل لم يرد الا قصر
 القلب وكأنه أراد باستثناء الله بالوجدانية اختصاصه بها بمعنى انه لم يقبضها الى تعدد الاله

لا يفتقر إلى ما يعنى عدم مشاركة غيره فيها كما سيجى بيان ذلك الشارح بقوله أى لا يتجاوز
 إلى أن يكون الاله كغيره متعدد كما عليه المخاطبون انتهى فانه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد
 الاله كون القصر قصر قلب لتنافى صفتى التعدد والوحدانية وبداية استعمال اجتماعهما فلا
 يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحدانية فثبت اعتقاد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون
 القصر الأمن قبيل قصر القلب وكيف يقع من عاقل فضلا عن فاضل فضلا عن مثل الزمخشري
 أحد مشاهير قريسان البلاغة إرادة قصر الأفراد هنا مع ما تبين أنه من قصر الموصوف وقد
 شرط واقفه عدم تنافى الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فى الموصوف وتنافيهما هنا من
 أجل البداهة بل لو كان من قصر الصفقة لم يمكن من مثل الزمخشري أيضا إرادة قصر الأفراد
 إذ لا بد فيه من إمكان الاشتراك فى الصفقة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وإن لم
 يصرحوا به فيما علمت (فان قلت) يكفى فى الاعتراض إيهام العبادة (قلت) فيرجع الاعتراض إلى
 المناقشة فى العبارة وقد استمر أنها ليست من دأب المحصلين وكيف يصح لعاقل فضلا عن
 فاضل المبالغة على الزمخشري أحد قريسان مبادى البلاغة فيما هو من بداهات ما يجزى إيهام
 العبادة (فان قلت) لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين قلت لعدم ملائمة المقام والسباق كما
 لا يخفى وعليك بالتأني وإحسان التأمل والله هو الموفق (قوله كما عليه المخاطبون) قوله زعمنا
 العلامة وبين أنه موافق لمقصود من الإشارة إلى أن القصر قصر قلب ثم قال ومن المشكل
 ادعاء القصر فى الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقر بالمقصود وثبوته لغير المذكور أفرادا
 أو شركة أو احتمالا والمخاطبون بالآية مشركون يشكرون أصل الوحى فضلا عن تعلقه بعين
 الأمان يقال نزل المنكر منزلة المقتولان معه ما نأمله ارتدع انتهى (واقول) يمكن أن يكون مادة
 جواب قول البيضاوى فى قوله تعالى عقب ما تقدم فهل أنهم مسلمون مخصوصون بالعبادة لله تعالى
 على مقتضى الوحى المصدق بالجنة وقد عرفت أن التوحيد مما يصح إثباته بالسمع انتهى (قوله
 ومثل ذلك قوله) قال شيخنا العلامة فى التفسير بعد موصوفة تعالى زيدت سهوا أو وهما أن ضمير قوله لله
 تعالى والصواب إسقاطها والضمير للزمخشري ومقوله أراد الخ (واقول) قوله فى التفسير صوابه
 أن يقول فى بعض النسخ والافهذه الزيادة لا وجودها فى نسخ صحيحة كثيرة وأياها وأهل
 النسخ اعتمد فيها على نسخته وقوله زيدت أى من بعض جهلة النساخ وقوله والصواب
 إسقاطها هذا أظهر من أن ينب عليه بل لا حاجة إلى التنبيه على ما وقع فى نسخة مشرفة من بعض
 جهلة النساخ بل كان الواجب إصلاحها من غير زيادة على ذلك فان جعل هذه النسخة على
 تحريف جهلة النساخ مما لا يخفى على أقل الطلبة (قوله وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت) قال
 شيخنا العلامة قال أبو حيان وأما جعل الزمخشري أعما المقنوعة الهو مقول مكسوتها نزل
 على القصر فلانظم الخلاف إلى انما بالكسر وأما انما بالفتح فخرق مصدرى ينسبك معه مع
 ما بعده مصدر فالجمله بعدها ليست بجملة مستقلة انتهى من أعراب السمين هذا كلام شيخنا
 (واقول) ان أراد به الإيراد على قول الشارح وان لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لان ضمير
 يصرحوا للجمهور وفى قوله إشارة إلى ما عليه الجمهور والخ وتصريح أى حيان لا يدل على تصريح
 الجمهور ولا احتمال أنه ذكر ذلك استنباطا مع عدم تعرض الجمهور له كما لا يخفى ولولم فهو غير وارد

كما عليه المخاطبون ومثل
 ذلك قوله فى آية اعلوا أيما
 الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة
 أو أدران الدنيا ليست الا هذه
 الامور الخفريات أى واما
 العبادات والقرب فى أمور
 الآخرة فلهو وزينة كما فيها
 ونقل المصنف انما دلتها
 المحصر عن التورخى أيضا
 فى الاقصى القريب وفى
 قوله كان هشام ادعى
 إشارة إلى ما عليه الجمهور
 من بقاء أن فيها على
 مصدرين مع كنهها بما
 وان لم يصرحوا بذلك فيما
 علمت انما يكون فيها من
 أفراد أن وعلى ههنا معنى
 الآية الأولى ما يوحى إلى تنافى
 أمر الاله والا واحدانية أى
 لا ما أنت عليه من الاشتراك
 ومعنى الثانية اعلوا حقارة
 الدنيا أى فلا تفرقوها على
 الآخرة الجليلة فبقا أن
 فى الآيتين على المصدرية
 كاف فى حصول المقصود
 بهما من تنفى التبريك عن
 الله تعالى وتحقير الدنيا

مع قوله فيما علمت كما هو معلوم (قوله من الاطراف حدوث الموضوعات) قال الكوراني (أقول)
الاطراف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة وينعده من المعصية واللام فيه
عوض عن المضاف اليه والحدوث حصول الشيء بعد عدمه وكان المناسب للطف لفظ الاحداث
كما وقع لابن الحاجب وكان المصنف توهم على ما يشبه من بعض الشروح ان ذلك مختص بمذهب
التوقيف والحدوث يشمل المذهب كلها وليس بشيء لان حدوثه لا بد له من محدث وهو الله
تعالى لانه خالق العباد واقعا لهم بل لو وجده العبد لكان الاحداث لما كان من نعم الله تعالى
فالحدوث أولى لانه متفرع عليه وأقرب الى العباد منه لكان في الجملة وجهها انتهى (وأقول)
ما أحقته في هذا الاعتراض بقول القائل

وكم من عاتب قولاً صحيحاً * وأقنعه من الفهم السقيم

وذلك لانه لو فهم المراد بالاطراف ما وقع في هذا الجفاف فان المراد بها الامور الملتطف بالناس
فما كما يشبه المحقق الحق والحب عدم تنبه من كلامه المصريح بذلك وحسنه فاستقامة التعبير
بالحدوث ومناسبة في غاية الظهور وليكن لما توهم لهم عدم احسان التأمل ان المراد بها ما قاله وقع
في هذا الاعتراض الباطل الذي لم يزد فيه على التشبيح بغطاء الفاحش في نسبة المصنف الى
التوهم (قوله القوية) أقول قضية المعنى ان لا يختص باللغة العربية وان كان الغالب
انصراف اطلاق اللغة الى العربية بل يشمل غيرها أيضاً كما أنه أيضاً قوله الاتي وهي الاقفاط
الدالة على المعاني فليست (قوله باحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من الاطراف
المضافة اليه تعالى وكان يتوهم عدم اضافة الحدوث اليه تعالى على القول بان الواضح غيره
تعالى بين اضافة الحدوث اليه تعالى على ذلك القول أيضاً بذلك أعني قوله باحداثه تعالى الخ
(قوله لانه الخالق لافعالهم) قال شيخنا العلامة لا يحتاج الى الجواب به الا اذا فسر الوضع
باختراع لفظ يدل على معنى أمان فسر عباسي من جعل اللفظ دليلاً على المعنى فهو عارض
للموضوعات فلا يلزم من مجرد احداثه تعالى ايها الاحداث عارضها (وأقول) هو كما ترى ينبغي على
ان المراد من لفظ الموضوعات ذواتها وليس كذلك بل المراد ما الموضوعات من حيث انها
موضوعات وما له الى أن المراد حدوث وضع الموضوعات وهذا الوضع ان كان فاعله هو الله
تعالى فلا اشكال في انه باحداثه تعالى وان كان فاعله البشر فهو أيضاً باحداثه تعالى لانه الخالق
لا فاعله التي منها الوضع فهو الذي أحدثه وعلى هذا فقول المصنف حدوث الموضوعات كانه
على حذف المضاف أي حدوث وضع الموضوعات وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها جمع
المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها فان كان الواضع هو الله تعالى فلا اشكال في
ان حدوث هذا المجموع باحداثه تعالى وان كان الواضع هو البشر فحدثه أيضاً باحداثه
تعالى لان الوضع الذي هو جزؤه مخلوق أيضاً لله تعالى فهو باحداثه بالجموع (قوله أقصد)
اعتراض بأنه لا يستقيم فان أفعال المتباعد من فعل ثلاثي وفعل أقصد أقاد وهو رباعي وأجاب
شيخ الاسلام بأنه انما يصح من ثلاثي لو رده أيضاً فراجعه ويجاب أيضاً بان الرباعي المبدوء
بالهمزة في جواز الصوغ منه ثلاثة أقوال للتخالف أقاد رباعي مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ
منه بناء على أحد الاقوال (قوله وهما يخصان الموجود المحسوس) قضية عدم شمول المثال

(مسئلة من الاطراف) جمع
لطف بمعنى ملطوف أي من
الامور الملتطف بالناس بها
(حدوث الموضوعات
القوية) باحداثه تعالى
وان قيل واضعها غيره من
العباد لانه الخالق لافعالهم
(يعبر عما في الضمير) بفتح
الموحدة أي ليعبر كل من
الناس عما في نفسه مما
يحتاج اليه في معاشه
ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه
لعدم استقلاله به (ومع)
في الدلالة على ما في الضمير
(أقصد من الاشارة والمثال)
أي الشبهان لانها تتم
الموجود والمعدوم وهما
يخصان الموجود المحسوس
(وايسر) منهما أيضاً
لوافقتهما للامر الطبيعي
دونهما فانها كيفيات
تعرض للنفس الضروري

أما الشكل المكتوبة لانها لا تخص الموجود المحسوس لكن الالفاظ أيسر منها وكان وجب ترك
 المصنف لها التسمية بعبارة عن الالفاظ فهي من نوابهها (قوله وهي الالفاظ الدالة على المعاني)
 قال شيخنا العلامة فيه بحسب ما يجمع وانما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وقد يجاب
 بأنه قد تعلق بالموضوعات اللغوية في قولك مثلا الموضوعات اللغوية بوقعية لكن لا يؤخذ
 من هذا التعريف ان اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن
 الحاجب اللغة بانها كل لفظ وضع له معنى ثم تعريف المصنف بشمل الجاز والكناية والحقيقة
 الشرعية والعرفية وفي صدق الحدود عليها نظر انتهى (وأقول) قال العبد في تعريف ابن
 الحاجب المذكور ولفظ الكل لا يذكر في الحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها
 عموم ولا يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم وقد ذكره لانه يحد الموضوعات
 اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكانه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا
 وكذا ان كل لفظ وضع له معنى كذا وكذا انتهى وفي حواشي السيد ما نصه وقد ذكر المصنف لفظا
 كل مهنا لانه لا يحد الموضوع اللغوي بل يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق
 فوجب اعتبار صفة العموم فيه أي في الحد وفي بعض النسخ فيها ضمير للموضوعات والمعنى
 في حدتها وانما عرفت الموضوعات اللغوية لانه قد يجري الاحكام عليها كما يقال الموضوعات
 اللغوية كذا وكذا فتنجس الى معرفتها فكانه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا
 ان كل لفظ وضع له معنى كذا انتهى وبذلك تعلم ان مقصودهم في هذا المقام تحديد الجيع لا الماهية
 وأن المصنف اطاع على مقصودهم وقصد التوفيق به وان حده وحد ابن الحاجب مقصدان
 بحسب المعنى وأن ايراد الشيخ ما قلنا من أصله وأن تعليل الجواب الذي ذكره والاشارة الى
 بعده وضعية كما يدل على ذلك ايراده بقصد والمضارع ليس في محله لانه موافق لقصود الأئمة وما
 صرحوا به فكان ينبغي الجزم به بل ونسبته اليهم وأما قوله لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن
 اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى ففيه بحث ظاهر أما أولا فلا نسلم عدم الأخذ
 المذكور لأن وصف الموضوعات بأنها لغوية يتضمن وصف كل موضوع بأنه لغوي وهذا يقتضي
 ان كل لفظ دال يسمى لغة لانه يفسر الموضوعات اللغوية بانها الالفاظ الدالة وأما ثانيا فلا نسلم
 عدم الأخذ لكن لا يضر ذلك لعدم تعلق الغرض بهذه بذلك وأما قوله بخلاف حد ابن الحاجب
 أي فانه يؤخذ منه ما ذكره فيه أيضا بحث ظاهر يتلوه من قول العبد السابق ولانه يجب صدقه
 على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم فانه صريح في عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ
 الواحد على خلاف ما زعمه الشيخ قائله وأعجب من الشيخ في هذا المقام حيث بالغ بما رده
 تصريح الشيخ العبد مع اذكاره الاعتراض على المصنف والشارح بمجرد مخالفتها كلام
 العبد كما يشاء في مواضع مع بساطة ما وأما قوله ثم تعريف المصنف بشمل الجاز والكناية الخ
 ففيه ان الشمول للحقيقة الشرعية والعرفية لا يختص بتعريف المصنف بل هو جار في تعريف
 ابن الحاجب أيضا لصدق قوله كل لفظ وضع له معنى بالحقيقة المذكورة ضرورة ان اللفظ وضع
 بالوضع الشرعي أو العرفي لمعنى فاما العبد فذكر به عن ابن الحاجب في ذلك وجب ان يعتد به عن
 المصنف فيه وحينئذ فتخصيص تعريف المصنف بإيراد ذلك تعصب أو ذهول وأما قوله المجاز

(وهي الالفاظ الدالة على
 المعاني)

والكتابة فهو صحيح لانهم ساء من الموضوعات القوية أما الصنعة فبأحد مدعيتهم وهو اللفظ
المستعمل في معناه مراد منه لازمه فواضح لانها حقيقة قطعا وأما الجواز والكتابة فبمعناها
الآخر وهو اللفظ المستعمل في لفظ معناه مع جواز ارادة معناه فلان كل منهما موضوع لغة
وضعا فرعيا كما هو مقرر في محله وحينئذ فصدق المحدث وعلينا ما صحيح والنظر فيه ساقط (قوله
خرج الالفاظ المهمة) قال شيخنا العلامة فيه شيء دلالاتها على معنى كناية الالفاظ فان قيل المعنى
ما يعنى أى براد اللفظ (قلنا) بل ما يفهم منه أريد أن لا يصرحوا به انتهى (وأقول) قال السيد
في حواشي شرح الشمسية المعنى امام فعل كما هو الظاهر من معنى يعنى اذا قصدوا ما تخفف معنى
بالتشديد اسم مقول منه أى المقصود وأيا ما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هي
هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية
أو اللفظية ليست بمعتبرة ثم قال وقد يستغنى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد
صلاحه لان تقصد باللفظ سواء وضع لها اللفظ أم لا انتهى وهو صريح في ان المعنى باعتبار
الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح وبذلك يظهر
انه لا اعتراض عليهم بل على الشيخ في قوله بل هو ما يفهم منه أريد أن لا يصرحوا به قوله كما
صرحوا به فتأمل (قوله وباستنباط العقل من النقل) اعلم أن شيخنا العلامة نقل هذا كلاما
طويلا عن العبد وحاشية للمولى التقنازاني في يد أن طريق استنباط العقل من النقل ليس
طريقا زائدا مغايرا لطريق النقل ثم قال انه علم ان عد الاستنباط طريقا مغايرا للنقل كما هنا
أى في جمع الجوامع خلاف ما عليه غيره انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الشك
بالتعصب البارد كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح اما أولا فبأن ما ذكره المصنف من
عد طريق الاستنباط مغايرا للنقل خلاف ما عليه غيره ~~كأن~~ أى محذور وفي مخالفة لغيره
وخصوصا في مجزئ ذلك طريقا مغايرا من غير مخالفة في المعنى لقطع بانه لا فرق في المعنى بين
جعل الطريق النقل بأن يراد به أعم من ان يحتاج معه للاستنباط أولا وبين جعله شيئين النقل
والاستنباط بأن يراد بالاول ما لا يحتاج الى ضمنية عقلية سوى صدق الخبر وأما ثانيا فبقوله
خلاف ما عليه غيره مما لا يحتج بفساده لانه ان اراد بالغير العبد ومن تبعه كالمولى التقنازاني فقبه
أمران الاول ان مجزئ مخالفة المصنف للعبد واتباعه وخصوصا في أمر لفظي اصطلاحى
مع الاتفاق في المعنى مما لا محذور فيه بوجه اذ هو غير مقلد للعبد ولم يقم برهان على امتناع
مخالفته في أمثال ذلك بل للمصنف على ما في العبد وغيره كثير من الاستدراكات المستبعدات
والثاني انه ~~كان~~ صواب الكلام ان يقول خلاف ما عليه العبد واتباعه ولا يأتى بهذه
العبارة العامة أو المملقة لايهاها الملهة الفاضلين بخلافه المصنف جميع الاصوليين وان
اراد جميع الاصوليين فقبه أيضا أمران أحدهما ان هذه دعوى باطلة قطعا لان غير العبد
ومن ذكره قد ذكر وما ذكره المصنف ومنهم امام الدنيا والدين السيد الجليل الامام فخر الدين
وناهيك بجلالته والاتفاق على امامته فقد قال في المحصول ثم الطريق الى معرفة اللغة العربية
ونحوهم ونصر يفهم اما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما أما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء
لمسايتها أمور وضعية والامور الوضعية لا يستقل بادرأ كما العقل وأما النقل فهو اما مؤثر

خرج الالفاظ المهمة وشمل
الحل المركب الاستدلال وهو
من المحذور على النقل
الآتى في بحث الاخبار
(وتعرف بالنقل مؤثرا) نحو
السما والارض والحل
والبرهان المعروفة (أو
أحدا) كالقصر العيص
ولظهر (وباستنباط العقل
من النقل) نحو الجمع المعروف
بالعام فان العقل يستنبط
ذلك مما نقل ان هذا الجمع
يصح الاستنباط منه أى
اخراج بعضه بالآخر واحدى
اخراتها بأن يضم اليه

أو أحادوا الأول بقصد العلم والثاني بقصد الظن وأما ما ركب من العقل والنقل فهو كما إذا عرفنا
 بالنقل أنهم سمعوا زورا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل أيضا أنهم وضعوا الاستثناء
 لإخراج ما لو لا دخل تحت اللفظ فيقتضي علم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين أن
 صيغ الجمع تفيد الاستعراق انتهى وتبعه على ذلك شراحه كاشتق من الأصناف والشماب
 القرافي وناهيك بجلالاتها وأحاطتهما ومنهم العلامة القاضي البيضاوي وناهيك بجلالاته
 ورفعة محله وعلا قدره فإنه قال في نهجيه مائتة وطريق معرفتها النقل المتواتر والآحاد
 والاستنباط للعقل من النقل كما إذا قلنا أن الجمع المعروف باللام يدخله الاستثناء وأنه إخراج
 بعض ما يتناول اللفظ فتحكم بعمومه وأما العقل المصرف فلا يجدي انتهى وتبعه على ذلك
 شراحه كالاسنوي والمصنف وناهيك بهما والأمر الثاني أن السلف لما قاله المصنف مخالف
 لما قاله جميع الأصوليين لم يكن فيه محذور لأن هذه مخالفة في أمر لفظي اصطلاحى مع التوافق
 في المعنى كما تقدم ومن الشهور أنه لا مشاحة في الاصطلاح والموقع للشيخ في أمثال هذا
 الاعتراض أنه لا ينظر في غير العذر وحاشيته فإذا رأى فيه ما شبهاً مخالفاً لما قرره المصنف ظن أن
 ما فيه ما هو المنصك ورفق الأصول وأن المصنف مخالف للأصوليين وأن مخالفتهم معصية عليه
 فيجمله التعصب على التشنيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فاضل
 والله الموفق (قوله مما لا يصرفه) ينبغي اعتبار هذا التقيد بأضاف محمول الصغرى أعني أن
 هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحدد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء
 منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام (قوله للزوم تناوله للمستثنى)
 فيه بحث لأنه لا يثبت المدعى أن مجرد التناول للمستثنى لا يقتضى العموم لوجوده في غير العام
 كما على عشرة الأثلاث (قوله ومدلول اللفظ عام معنى الخ) قال شيخ الإسلام بقيد قال هذا انما
 يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى
 الخارجى ولا اختيار الامام أنه موضوع للذهنى ثم أجاب بأنه مناسب كلاهما لأن الخلاف
 المذكور وانما هو في التسمية كاستياني والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسياق أن منها ما وضع
 الخارجى ومنها ما وضع للذهنى اه وكان وجه قوله لا اختياره هو أن المعنى الخارجى لا يكون
 الاجتزاف فلا يصح نفسه إلى الجزئى والكلى وقوله ولا اختيار الامام أن المعنى للذهنى وان
 انصف بالكتابة والجزئية لا تصح بكونه لفظاً فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليست أم (قوله
 فهم قول مفرد) أقول يمكن أن توجه هذه القاء بأنها تعميل لقميل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذى
 ذكره الشارح أى صح التمثيل بالكلمة للفظ المفرد لأن مفهومها القول المفرد فاصدقها الذى
 هو المراد بمدلول هـ اللفظ (قوله والقول اللفظ المستعمل) قال شيخنا العلامة المعروف
 تعرف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أعم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمعنى (أو أقول)
 انما يكون أعم إذا لم ير بالمستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقرينة مقابلة في المقنن
 بالهمل المتبادر منه غير الموضوع والانه ومسألة غاية الأمر أنه يحاظر قرينة ولاشكال
 فيه بل يجوز أن يكون اصطلاحاً ليس بمسألة فيكون حقيقة عرفية ولعل من الحكمة في إثارة
 التعبير بالمستعمل تأني الاختصار في مقابلة من غير إيهام فإن قوله مهمل أخصر من قوله غير

وكل ما صح الاستثناء منه
 مما لا يصرفه فهو عام
 كما سأتى للزوم تناوله
 للمستثنى (لا مجرد العقل)
 فلا تعرف به إذا جمل له
 في ذلك (ومدلول اللفظ اما
 معنى جزئى أو كللى) الأول
 ما يمتنع توريده من الشركة
 فيه كمدلول زيد والثانى
 ما لا يمتنع كمدلول الانسان كما
 سأتى ما يؤخذ منه ذلك
 (أو لفظ مفرد مستعمل
 كالجملة فهم قول مفرد)
 والقول اللفظ المستعمل

سورج رسالين ايم قرأه و غيره لاحقا الذي جميع ما سبق حتى كونه لفظا كالا يعني (قوله
يعني كدلول الكلمة) قال شيخنا العلامة بين به أن قول المصنف كالكلمة مثال للمدلول فيصته
تتوقف على اضماع مضاف ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد وهو كلي فهو مورد ذهنية
لا يصدق عليها انه اقول اذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض للنفس قال تصحيح التنبيل
يعني ما صدقها ولما قل أن يقول قول المصنف أو لا مدلول اللفظ ان أراد به مفهومه فاقسامه
كذلك الى آخر ما طال به (وأقول) أما قوله ولما قل أن يقول الخ بخبره أن المراد بالمدلول الذي
هو المقسم المفهوم الكلي الشامل للمدلول الحقيقي ولما صدق لا على أن من باب استيعمال
اللفظ حتى حقيقة ويجاز كما أجاب به الشيخ وأورد عليه أن مثله غير مبرهنة في التقسيم بل من باب
عموم المجاز والحاصل أنه استعمل المدلول في معنى كلي مجازي صادق على كل من المدلول الحقيقي
والمصادق كطابق المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولاً حقيقياً أولاً والمقرر بطله على هذا
المجاز غلبه اللفظ المقرر المستعمل كدلول الكلمة الموجب ذلك لكونه بمعنى المصادق في فحوايه
ما لم أنه ارتكب في هذا التقسيم مجازاً مع قرينة ومنه ما هو وجاز في التعاريف التي يضيق
فيها ما لا يضيق في غيرها فكيف بالتقسيم وخصوصاً مع جريان عادة المصنفين بالتسامح بها هو
فوق ذلك كما هو جلي لا يشبهه فيه على من له الملم بكل ما هم وأما قوله في جواب السؤال الذي
أوردته قلت فيما من خروج القسم الثاني وهو اللفظ المذكور عن الكلي والجزم وهو خلاف
المعقول والمقول لما زعمه من اللزوم غير صحيح وإنما كان يصح لو عطف قوله باللفظ على قوله
جزم أو كلي وهو ممنوع للدليل عليه ولا ضرورة اليه ولما هو معطوف على قوله بمعنى في قوله
أما معنى جزم أو كلي فاللزام خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئي والكلي لا عن مطلق
الكلي والجزئي ولا شبهة لما قل في صحة ذلك ومطابقة للواقع وإن كان قد يتيسر الجدل فيه قيل
التمس بأن المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقاً فانه جسمية عقلية ليست
لفظاً كما اعترف به الشيخ أيضاً فانه ما يتوهم أن المصنف تركه قد يتوهم ان دفاع ما وقع فيه
الشيخ ثم لقاقل أن يقول ان قول الشارح يعني كدلول الكلمة غير واجبة لئلا نأثر براد كقضية
كلمة ويكون ذلك تشبهاً للفظ المفرد والتقدير أو مدلول اللفظ لفظ مفرد كقضية كلمة فانه اللفظ مفرد
مدلول لفظية الكلمة بمعنى أنها ما صدق لها اذ من أفراد مدلول الكلمة لفظية كلمة فانه لو كان
الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليست أملي (قوله يعني كدلول اسمائها) قال شيخنا
العلامة ينبغي أن يقول أي ما صدقها ذجها مثلاً منطوقاً لا بدع ومطوقاً فالعبر وفي مجلس
غيره في جعفر فقه من حيث هو كلي لكن قوله اسماء الحروف مجلس يدل على أن المدلول شخصي
وقبه ما قد علمت وأن جمعي مجلس وجهه مفرد واحد شخصي فانه في وقت واحد يحل محل اثنين
وذلك محال بدنه (وأقول) كل من جهة وله وبه في قول الشارح أي جمعي الخ شخصي باعتبار
كونه منطوق الشارح في وقت تأليف هذه المسئلة وقبيل ذلك تقصير الحروف مجلس فليد
أو ادبها سر و فاتهخص به هي حروف مجلس الذي هو منطوقه فليد ولا في قال اسماء الحروف
جلس الذي هو منطوق في هذا الوقت وعلى هذا فقد أراد بالمدلول في قوله كدلول اسمائها
المصادق فله صفة هذا التنبيل وانما لم يبصر معقب قوله كدلول اسمائها ليقوله يعني ما صدقها

يعني كدلول الكلمة بمعنى
ما صدقها كرجل وضرب
وهل (أو) لفظ مفرد مهمل
كأسماء حروف الهجاء
يعني كدلول اسمائها
فهي الجيم واللام والسين
اسماء الحروف مجلس مثلاً
أي جملتها

اكتفاء من وجهه فيما قبله ولأنه يشترط اليه في عمدة الآتي واللاحق المدلول على المصادق كما
هنا شائع فانه شامل لهذا أيضا بدليل تأخره عنه والاقدم عليه فاندفع قوله بيقضي أن يقول أي
ما صدق وجه الاندفاع انه أشار الى ذلك وذكر ما يقوم مقام النصريح به (قوله أو مركب)
مقابل قوله السابق مفرد واطلقه ليشمل مقابل قسمه السابقين اعني قوله مستعمل أو مهمل
فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين (قوله أو مهمل) أي أو مركب مهمل فان قلت لا يصدق على
المركب المهمل حد المركب وهو ما قبل جزؤه على وجهه فانه لا معنى له والا لم يكن مهملًا قلت
المراد بالمركب هنا ما قبله ككلمات (قوله واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا
شائع) لا يقال لاجبة اني تقدير الشارح المدلول مراداه الماصدق في قول المصنف كان كلمة
وبانه مداهم الاعتداز عنه بان اطلاقه على الماصدق شائع لانه كان يمكنه تقدير الماصدق
ابتداءً فينتفي عن الاعتداز لانه يقول بل الى ذلك حاجة لانه مقتضى صنيع المصنف فان قوله
كالقوله تعميل اللفظ المفرد المستعمل الواقع قسمه من المدلول في قوله ومدلول اللفظ امامه من
المخ ولا يفتي ان ذلك يقتضي وضع المقدور بأنه مدلول (قوله الوضع جعل اللفظ دلالة على
المعنى) أقول هذا شامل لوضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليست
(قوله في فهمه) قال شيخنا العلامة انه مرفوع على الاستئناف اشارة الى ان هذا الوضع كاف
مع العلية في الفهم ثم أورد على تعريف المصنف انه حينئذ لا يصدق على اطلاق اللفظ على
معناه المجازي لان الدال عليه مجموع اللفظ والقريضة لأحدهما فإما راعه الشارح بعد ذلك من
الدرج وضع الجواز باقسامه في التعريف صنف اقوله في فهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد
في حاشية المطول ان الجواز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه اه (واقول) أما
ما أورد على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازي فهو مجموع متعاني غاية
الظهور وقوله لان الدال عليه مجموع اللفظ والقريضة لأحدهما قلنا قولك لأحدهما ان أردت
لأحدهما طلاقة فهو غير صحيح قطعاً ضرورة ان كلامه ما دال في الجملة وان لم يستقل بالدلالة
أو لأحدهما ما يشبهه فهو مسلم لكن لا ينافي ان أحدهما الذي هو اللفظ دال بواسطة القريضة
ولاشفاق ان دلالة تحفة أحدهما بواسطة القريضة لا ينافي قول الشارح في فهمه من العارف
بوضع له لان فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كافي الحقيقة أو بواسطة القريضة كافي
الجواز فان العارف بوضع معناه المجازي يفهمه منه بواسطة القريضة فهو مدلول له وفهمه منه
بواسطة كما صرح بذلك المولى التفتازاني حيث قل في التلويح وقد يكون أي الوضع بثبوت
قاعدته على ان كل لفظ معين قد لا ينفصه على معنى فهو عند القريضة المتابعة عن ارادة
ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقات مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة
القريضة لا بواسطة هذا المعنى اه والخاص ان الدلالة في اصطلاحهم شاملة للجواز وان لم تكن
بنفسه وبذلك يظهر ان ما راعه الشارح بوضع ذلك من الدرج وضع الجواز باقسامه في التعريف
لا ينافي قوله في فهمه الخ وان عازاه الشيخين متافاهه مردود وأما قوله والصواب كما أفصح به
السيد في حاشية المطول الخ فيرد عليه ان ما في حاشية المطول هو ما راعه المصنف في حاشية
العقد فانه صرح بان الخلاف في ان الجواز موضوع أو لا فنظري منشؤه الاختلاف في تفسير

(أو) لفظ (مركب)
مستعمل كمدلول لفظ الخبر
أي ما صدق تحو قام زيد أو
مهمل كمدلول لفظ الهذيان
وسياق في محض الاختيار
التصريح بقسمي المركب
مع حكاية خلاف في وضع
الأول وجود الثاني واطلاق
المدلول على الماصدق كما
هنا شائع والاصل اطلاقه
على المفهوم أي ما وضع له
اللفظ والوضع جعل اللفظ
دليلاً على المعنى في فهمه
منه العارف بوضعه له

وسأى ذكر الوضع في حد الحقيقة مع ٥٤ تقسيمها الى الغوية وعرفية وشريعة وفي حد المجاز مع انقسامه الى مثل ذلك ايضا

فالحد المذكور كما يصدق
على الوضع الغوي يصدق
على العرفي والشرعي خلاف
قول القرافي انها في الحقيقة
كثرة استعمال اللفظ
في المعنى بحيث يصرفه
أشهر من غيره فمعرفة
فيها بالكثرة المذكورة ويريد
العرفي الخاص بالنقل الذي
هو الاصل في الغوي (ولا
يشترط مناسبة اللفظ للمعنى)
في وصفه فان الموضوع
للشئين كالجنون والاسود
والابيض لا يتناسب (خلافا
لعباد الصميري) حيث
أثبتها بين كل لفظ ومعناه
قال والاقلم اختصر به (فقليل
يعنى انها حادثة على الوضع)
على وفقها فيحتاج اليه
(وقيل بل) بمعنى أنها
(كافية في دلالة اللفظ على
المعنى) فلا يحتاج الى الوضع
بدرك ذلك من جهة الله
تعالى به كافي القافة ويعرفه
غيره منه قال القرافي حكى
ان بعضهم كان يدعى انه يعلم
المسميات من الاسماء فقليل
ما مسمى اذا غاب وهو من لغة
البربر فقال أجد فيه يسا
شديدا وأراه اسم البحر وهو
كذلك قال الامتهاني
والثاني هو الصحيح عن عباد
(واللفظ) الدال على معنى
ذهني خارجي أى له وجود
في الذهن بالادراك

الوضع حيث قال في كلام سابق من المعنى انه على ثلاثين اسما لا اختلاف في ان المعنى
المجازي هل وضع اللفظ بازا منه أو لا وهذا الخلاف لفظي مفتون وان وضع اللفظ للمعنى فسر
بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا الوضع في المجاز أصلا لا تخصيصا ولا نوعا لان
الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعمله فيه
بالمناسبة لا بوضع والثاني في تعيين اللفظ بازا للمعنى وعلى هذا في المجاز وضع نوعي قطعا لا بد من
العلاقة المعتبرة نوعا عند الواضع قطعا وأما الوضع الشخصي فربما ثبت في بعض احوال ولا يخفى
ان تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثاني وكان اياها الشيخ ذكر ما في حاشية الطول
لعدم استحضاره ما في حاشية العبد أو لانه موافق لما شئت به من الاعتراض على المصنف
والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل بل كان الواجب اذ رغب في الاعتراض
ان يحكى ما في حاشية العبد ايضا ثم يأتيه بجمع ما في حاشية الطول ليعلم التسليم بما فيها (قوله
وسأى ذكر الوضع في حد الحقيقة الخ) قال شيخنا العلامة الفرض منه ان الوضع ستة أقسام
ثلاثة في أقسام الحقيقة وثلاثة في أقسام المجاز وكلها مندرجة في الحد المذكور وقد علمت ما فيه
اه (وأقول) قد علمت انه لا شئ فيه وان دفاع ما زعم انه فيه (قوله خلافا لعباد) فيه أمران
الاول انه قد يقال بمقابله خلافا لعدم اشتراط المناسبة لا يتخلو عن مسامحة اذ قوله الثاني
لا يقابل ذلك فالمراد بالمقابلة باعتبار الاحتمال الاول ظاهر اذ خلافا لعباد في الجملة أى خلافا له
على أحد الاحتمالين في مراده والثاني ان المصنف لم يشرع في رد قوله الثاني فهلا أشار اليه بقوله
عندها على قوله ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكتفى عن الوضع وبجواب بأنه اكتفى بتعريفه
من أول المسئلة اذ قوله من الاطراف حدوث الموضوعات الغوية الخ يشترط بالاحتياج اليها
ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجا اليها بل وبأنه لم يلتفت الى رد ذلك لظهور سقوطه (قوله حيث
أثبتنا بين كل لفظ ومعناه) قضية هذا العموم دخول الاعلام وفيه ما فيه فليتنامل (قوله وقيل
بل بمعنى انها كاتبة في دلالة اللفظ على المعنى) قال الامام في المحصول بعد ان نسب لعباد ان اللفظ
يقدم المعنى لذاته ما نسبته والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة الاقفاط لو كانت
ذاتية لاختلاف باختلاف التواخي والامم ولا يهدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم
يدل على بطلان المزعم واجتج عباداته لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما كان
تخصيص الاسم المعين المسمى المعين ترجحا لاحاطة في الجائز على الاخر من غير مرجح وهو
محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى كان
تخصيص الاسم المعين بالمسمى كتحصيل وجود العالم وقت مقدرون ما قبله وما بعده وان كان
الناس فيحصل ان يكون السبب خطو ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في
تخصيص كل شئ يعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة اه وأطال الشمس الاصفهاني
الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافي عليه (قوله على معنى ذهني خارجي) قال المحشيان
واللفظ للكلام أو رد هاتين لمنعوت واحد تقيما على ان المعنى شئ واحد له جهتان جهة
ادراك بالذهن وجهة تحقق في الخارج وهل الوضع باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من
غير نظر الى شئ منهما الاقوال اه ولا يخفى دلالة ذلك على ان الموضوع له على جميع الاقوال

الاشية هو الكلّي غاية الامر ان الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلّي باعتبار جهة
تحقيقه في الخارج لكن هذا لا يمنع ان الموضوع له الكلّي كما هو ظاهر وجهه في دفع
جميع ما أطلب به شيخنا العلامة مما سألني الاشارة الى حكايته عنه من أن ما رجحه المصنف هنا
بخالف ما يأتي في اسم الجنس والتكررة من ان الاول موضوع للماهية من حيث هي وان الثاني
موضوع للقرء المنتشر وكلاهما كلي يمنع تحقيقه في الخارج فهما موضوعان للذهني وانه يلزم
عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة في أحدهما مجازاً في باقيها ولا فائل
بواحد منها وانه يخالفه ما صرح به المناطقة من ان الموضوع يعتبر فيه الماصدق والمحمول
يعتبر فيه الماهية ومن ان المعاني هي الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعاً
بل هو بيان المعاني الالفاظ المستعملة في اللغة اهـ ووجه اندفاع ذلك انه حيث كان
الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلّي فلا يخالفه بينه وبين ما يأتي في اسم الجنس
والتكررة مما حمله ان كلامهما كلي ولا يتناقض اعتباراً هنا جهة تحقيقه في الخارج ما يأتي من
تعيينه الماهية في اسم الجنس بقوله من حيث هي لان معناه من غير ان يعين في الخارج أو
الذهن لان عدم اعتبار تعيينها في الخارج لا يتناقض اعتبار جهة تحقيقها في الخارج وفيه نظر ظاهر فان
جل كلامه على ما سألني عن الاصفهائي فلا اشكال ولا نظر ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا
يخالف قول المناطقة المذكور كما هو ظاهر على انه لا محذور في مخالفة قولهم لان المسئلة خلافه
فغاية الامر ان المناطقة ذهبوا الى أحد الاقوال وأما قوله بمنع تحقيقه في الخارج فمسألة أتقنا
الاشارة الى ردها باسطنا رده في بحث المطلق والمقيد نعم قضية ما سألني عن التراقي ان كون
الموضوع له على جميع الاقوال هو الكلّي ليس معاصراً بل يحتمل انه على القول الذي رجحه
المصنف هو الافراد الخارجية فليتناهل هذا والوجه جل كلام المصنف هنا وان خالف ما سألني
عنه على انه متنازع فيه لغيره ونعم الجمهور وجل ما سألني على انه محتاره وسئل ذلك يقع للائحة
كثيراً وقد وقع تطبيق ذلك للسعد وأجيب عنه بما ذكر (قوله كالانسان) قال شيخنا العلامة
أي كمنه وهو الحيوان الناطق فانه متحقق ذهنياً وهو ظاهر وخارجاً عنه على ان الكلّي
يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته وهو كلام ظاهري والحق انه لا يتحقق فيه والالكان جزئياً
لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له في الحقيقة اهـ (وأقول)
ستطلع في بحث المطلق على ما في قوله والحق الخ وعلى التسليم فيحتمل ان المراد بانه خارجي على
ما سألني عن الاصفهائي أو ما ذكره بقوله نعم الخ فكونه موضوعاً للخارج لا يتوقف على تحقق
نفس الكلّي في الخارج حتى يتوجه عليه ان الحق انه لا يتحقق في الخارج غاية الامر ان في قول
الشارح وجود في الخارج بالتحقق مساحبة ظاهرة حيث جعل المحقق نفس ذلك المعنى
واعماله ومطابقه متأمل (قوله قال لا اذا رأينا جسمان بعيد وظلناه صخرة سمينا به هذا
الاسم الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخصم من ان المسمى هو الخارج
لان ضمير سمينا في المواضع الثلاثة عائده على الجسم المرقى قطعاً وهو خارجي اذا لم يتعلق
به وان انقطع عنه بسببه ضرورة في الجسم المشترك ثم اعلم ان الحق هو قول الامام الى آخر
ما أطلبه (وأقول) أما قوله فيه اعتراف الخ فجوابه ان المراد سمينا ذلك الجسم المرقى باعتبار

وجوده في الخارج بالتحقيق
كالانسان بخلاف المعدوم
قلا وجوده في الخارج
كجسم من زئبق (موضوع
للمعنى الخارجى لا الذهني
خلافاً للامام) الرازي
في قوله بالثاني قال لا
اذا رأينا جسمان بعيد
وظلناه صخرة سمينا به هذا
الاسم فاذا ادنوئنا منه وعرفنا
انه حيوان لكن ظلناه
طيراً سمينا به فاذا ازداد
الترب وعرفنا انه انسان
سمينا به فاختلف الاسم
لاختلاف المعنى الذهني
وذلك يدل على ان الوضع
له وأجيب بأن اختلاف
الاسم لاختلاف المعنى في
الذهن

صوته الذهبية بل بقية العبارة واما هذا المثال فانه الاسم لا خلاف المعنى الذهبى والحكم
 بتسمية الجسم المرقى لا يقتضي ان تلك التسمية باعتبار كونه خارجيا كما لا يخفى والحاصل ان هذه
 مناقشة لقطعة قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها وأما قوله ان الحق هو قول الامام فقد
 قاله غير ما أيضا كالقراي قال في شرح المحصول قال أبو اسحق السبزي الا لفاظا انما وضعت
 للعقائد الخارجية وجعل هذا أصلا في القياس في اللغات فانه قال ان تلك الحقائق الموضوع له
 اذا ثبتت وبها أمثالها انما يطلق عليها بالقياس وانفقوا على ان الاعلام انما وضعت للاسما
 الخارجية المتشخصة والحق ما قاله الامام لان الواضع لو وضع لما في الخارج قائما ان يعتبر التعيين
 في التسمية بمجرى من المسمى أو لا فان اعتبر لم أن يكون المثل الثاني مخالفا له بتخصسه
 أيضا فان الامثال اذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون
 اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انتمواطى ويلزم أن يكون اللفظ مشتركا بين أمور غير
 متناهية وهو مجتمع في اللفظ المشترك وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لانه شأن المشترك
 وهذا كله غير واقع في المتواطئة التي هي محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة فيما عدا الاعلام
 وكما هو موضوع لعنى كلى على ما يأتي بيانه وان كان الواضع لم يعتبر التعيين متى حذف عن
 الامثال التعينات لم يبق الا المشتركات ولا شئ بالامور الذهبية الا الكلمات اذا تقررت ان هذا هو
 الحق فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطالب لان الاعلام يتحقق بحسب ما يتوهمه بالمناظر
 من الصورة يقول هذا زيد ثم يقول هو عمرو ثم يقول هو خالد وكل تغير اعتقاد الناظر غير الاسم
 مع ان الاعلام للزنيات بالاجماع فهذا المدرك باطل بل الذى تقدم تقريره في الرد على أبي
 اسحق مدرك صحيح فيتمدح عليه اه كلام القراي لكن يرد على ما احتج به لقوله والحق ما قاله
 الامام وذكر انه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من القدمات ان الخلاف ان يختار
 الشق الاول منه وهو ان الواضع اعتبر التعيين في التسمية وجعله من اسم المسمى ولا ريب من
 الامور الثلاثة التي أوردها على هذا الشق بقوله وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا
 لا متواطئا والتقدير انه متواطى الخ وذلك لاننا جعل وضع هذا الذى هو محل النزاع من قبيل
 الوضع العام لموضوع له خاص كافي وضع الاشادة والضمائر بأن لوحظ خصوصيات الشخصات
 بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقر في محله ويختار ما صرح به السيد من ان الموضوع
 بالوضع العام لموضوعات الشخصات ليس مشتركا اشتراكا لفظيا لان وضعه واحد ولا بد
 في المشتركين تعدد الوضع اه وان توقف فيه العصام وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع في مفهوم
 المشترك في غير التحقيق وبالجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع عن الامور
 الخبوصية بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعرفياتهم متباينة فالحق انه ليس بمشترك
 وتعرفيات القوم قاصرة عما يحوج الى سند معتمد ونحن لم نجد له لكن حسن الظن بسيد المحققين
 قدس سره يستدعي انه وجده اه وحيث يظهر اندفاع قوله يلزم أن يكون اللفظ مشتركا وأن
 يكون مشتركا بين أمور غير متناهية وان يكون كل شخص مقتضرا لوضع جديد لانه شأن المشترك
 وذلك لانه لو وضع لزوم هذه المذكورات لا تتقوا الاشتراك في فقد شرطه وهو تعدد الوضع ويرد على
 قوله فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطالب لان الاعلام الخ ان الامام أن يقول ان هذا

الدليل قد عارضه في الأعلام ما هو أقوى مما أقاد القطع بالوضع الخارجى في الأعلام بخلافه
 في غير هاتم بعارضة فيه شئ فعمل به في غير هاتم سلامة عن المعارض بخلافه فيها الوجود المعارض
 وأما قوله لأن الخلاف كما يذكر في التكرار إلى قوله خارج المصنف هنا يخالف ما يأتي له فيها
 بخلافه أن المصنف تعرض لمخالفة ما هنا يأتي وحاول دفع المخالفة فانه حكى في منع الموانع انه
 اعترض ما ذكره في اسم الجنس من انه وضع للماهية من حيث هي بما أدها من أن اللفظ موضوع
 للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافاً للإمام ثم قال ان هذا الاعتراض حسن ووعده بأنه سيذكر
 ما يعرف به جوابه ثم قال والجواب أن الكلام ليس في علم الجنس كما أفصح به الشيخ الإمام فيما
 قدمنا من كلامه وأما الكلام في اسم الجنس والذي ادعينا أنه أو لا نه موضوع للمعنى الخارجى
 بمعنى أن الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية عما تصور ذهنه لا للماضي في الذهن والامام يدعى
 انه للماضي في الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص في الخارج مجازاً (فان قلت) ويلزمكم أيضاً
 لا تحكم زعمتم اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي فيه يكون موضوعاً بازاء الاعراض فإذا
 استعمل في الاخص كان مجازاً (قلت) هذا ينبغي على أن استعمل المتواطى في أحد أفرادهم
 يكون مجازاً واختاره حقيقة فصرنا اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي وهو ما قلناه
 آخر وأما معنى الخارجى وهو ما قلناه أولاً ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فانه يحصل الخارج
 قدراً وأما جعله ملحوظاً للواقع فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو
 ظاهر رأى الامام الخارجية بقيد انها خارجية وهو ظاهر رأى الشيخ أى اسحق لا عنهم الذهن
 والخارج وهو رأى الشيخ الامام وحاول رد رأى الامام اليه للقدرة المشتركة ملحوظاً للصورة
 الخارجية وهو رأى أى ويمكن رد مذهب الشيخ أى اسحق اليه ولا جيل امكان رده اليه لم أعز إلى
 الشيخ أى اسحق في جمع الجوامع شيئاً لأن مذهبه محتمل والاولى جله على المختار والافق وضع
 الخارجية بخصوصها كان علماً كيدل اسم جنس وكان استعماله في غير تلك الصورة التي لا فاعها
 الوضع مجازاً اه ولا يخفى ما فيه ولم يظهر لي وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم الا أن
 يريد به انه موضوع للمعنى الذهنى على أن المقصود بالذات افادة المعنى الخارجى فيكون الوضع
 للذهنى وسيلة لافادة الخارجى هكذا أشار إلى ذلك الاصفهاني في شرح المحصول حيث قال
 الصواب أن يقال ان أراد أى الامام انهما وضعت للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من
 غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية فحق لأن اللفظ انما يدل على وجود المعنى الخارجى بتوسط
 دلالة على المعنى الذهنى وان أراد أن الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة فمن
 وضع الالفاظ فباطل اه لكن الظاهر أن هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجى
 الابغاية التكليف ولا يخالف فيه الامام بل ولا الشيخ الامام فلا يجهل نصب الخلاف فسه الا أن
 يكون نصب الخلاف باعتماد ما يفهم من ظاهر كلامهما وعلى هذا أعنى انه أراد ما أشار إليه
 الاصفهاني المذكور بن دفع قول الشيخ ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ
 لظهور سقوط هذا الزعم على هذا التقدير إذ اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهنى لكن
 المقصود افادة الافراد الخارجية وظاهر أن هذا لا يستلزم ما ذكر على ان هذا الزعم متدفع
 أيضاً على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرأى وأما قوله ويخالفه ما صرح

به المناطقة الخ فخواه ان محذور ذلك لا يحذور فيه وما صرح به المناطقة فلا يجب أن يكون نبأ
 على أمر متفق عليه بل وازك كونه منبأ على أحد الأقوال في المسئلة فلا حاجة في مخالفتها لما
 صرحوا به مما ذكر ولا ينافي ذلك ان ما صرحوا به ليس من اختلاف الإصطلاح بل هو بيان
 له ما في الانقاط بحسب الغيلان كل قائل يدعي ان ما قاله هو معنى اللفظ في اللفظان الكلام في
 بيان ما وضع له اللفظ كما صرح به العبارة فاختلاف المناطقة لا يدل لهم ان معنى اللفظ في اللغة
 ما ذكره على انه على تقدير ارادته ما ذكره الاصله ما في لا يكون مخالفا للمناطقة كما هو ظاهر
 (قوله لظن انه في الخارج كذلك) قال شيخنا العلامة في نظر اما أول الغيلان الظن المذكور
 على الحل المعنى الذهني على الخارج لا التسبب الذهني في هذا الاسم وأما الثاني فانه وان لم يعلم انه
 لتسمية الذهني به فقه اعتراف بان التسمية للذهني وان كانت شروطة لا يكون الخارج مبدل
 اه (وأقول) أما الأول فان أراد بكون الظن على العمل لا التسمية انه في الواقع على له وليس
 على له كما لا يدل مسلم والثاني ممنوع وكونه في الواقع على العمل لا ينافي انه على التسمية أيضا وان
 أراد ان تقرير الشارح الدليل يدل على انه على العمل دون التسمية فهو ممنوع لان قول
 الشارح نقل عن المحب الظن الخ على له عليه قوله لاختلاف المعنى في الذهن لقوله اختلاف
 الاسم والمعنى ان اختلاف الاسم للاختلاف في الذهن ليس لذات هذا الاختلاف بل باعتبار
 ظن ان ما في الخارج هو صاحب الحاصل في الذهن وحاصله ان اختلاف الاسم للاختلاف
 في الخارج المظنون عند الاختلاف في الذهن ولا شبهة في دلالة ذلك على ان المسمى هو الخارج
 وأما الثاني فاعلم ان حاصل كلام الشارح كما أشرنا اليه ان ظن أن ما في الخارج هو صاحب
 الصورة الذهنية على لاختلاف الاسم باختلاف ما في الذهن وحاصل ذلك ان اختلاف الاسم
 على اختلاف ما في الخارج المظنون عند اختلاف ما في الذهن وحقيقة فالأول لم يسلم ذلك هو
 تسليم ان الاسم يختلف باختلاف ما في الذهن لا لذات كونه اختلاف ما في الذهن بل لكونه
 مظنة اختلاف ما في الخارج فعليه اختلاف ما في الذهن لاختلاف التسمية انما هو باعتبار
 اختلاف ما في الخارج فلما قاله بالحققة انما هي اختلاف ما في الخارج وظاهره انه ليس في
 هذا اعتراف بما زعمه فتأمل (قوله دون الأولين) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان القول
 الثاني يري استعمال اللفظ في الخارج المشتمل على المعنى حقيقة كما سيأتي في اسم الجنس اه
 (وأقول) ينبغي ان يتجسس من هذا البحث المعنى لا يحمل له ولا أساس لان الكلام في الخارج
 من حيث كونه خارجا او القول الثاني لا يري استعماله فيه حقيقة من حيث كونه خارجا بل
 من حيث استعماله على الذهني وليس الكلام في ذلك (قوله وليس لكل معنى لفظ) أقول فيه
 أمور الأول انه ينبغي ان المراد لفظ مفرد خاص به بدليل ما يأتي أنقاع التبريز والقرافي
 وبدليل قول الشارح فان أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها الانقاط الخ اذ لو أراد أعم من
 المفرد والمركب لم يصح في الانقاط عنها لان لها انما ظاهرا كبر كرائحة العود والريحانة العنبر
 القلاني ورائحة هذا العنبر وهذه انقاط خاصة بها وموضوعية لها ينافي على الاختلاف الا في
 وضع المركبات ولو أراد أعم من الظاهر وغيره لم يصح أيضا لان لفظ رائحة لكل نوع أو فرد من
 أنواع الروائح كما لا يخفى والثاني ان عبارة المحذور لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى بل لا يجوز

الظن انه في الخارج كذلك
 لا يجوز اختلاف في الذهن
 فال موضوع له ما في الخارج
 والتعبير عنه تابع لادراك
 الذهن له حسبا أدركه
 (وقال الشيخ الامام)
 والدا المصنف هو موضوع
 (المعنى من حيث هو) أي
 من غير تقييد بالذهني أو
 الخارج فاستعماله في
 المعنى في ذهن كان أو خارج
 حقيق على هذا دون
 الأولين والاختلاف كما قال
 المصنف في اسم الجنس أي
 في السكران المعرفة منه
 ما وضع للتأرجح ومنه
 ما وضع للذهني كما سيأتي
 (وليس لكل معنى لفظ)

واقصر على تقي الوجوب في الحاصل وفي المتعقب على تقي الجواز قال الزركشي والمصنف أقر
 باقظ يحتملها اه (وأقول) لفظ المصنف يحتمل أيضا تقي الوقوع وان استلزم تقي الوجوب
 وصدق تقي الجواز واعلم انه استدلل في الحصول بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
 لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهيًا قال الزركشي
 وقد منع عدم تناهي المعاني فان المقول متناه وبه صرح الامام في مسئلة لمشرك اه
 (وأقول) ان أراد المعلق للبشر بالفضل لم يفسد لان المعاني لا تنحصر في معقولهم بالفعل
 والواقع وهو الله تعالى على الاختيار لا يغيب عنه شيء ثم أقول على تسليم عدم تناهي المعاني انه
 يمنع الاستدلال على تقي الجواز بوجوه وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لثمان كثيرة على
 طريق الاشتراك اللفظي فبعض الأوضاع التي لا تنهاهي الساملة للأوضاع التي على سبيل
 الاشتراك اللفظي والتي على سبيل الانفراد المعاني التي لا تنهاهي فان قبل هذا غير واقع قلنا
 عدم الوقوع بتقديره أمر آخر ورا عدم الجواز فان قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا هذا
 لا يأتي على المختار من ان اللغات توقيفية والثالث قال شيخنا العلامة وهذا بناء على ان المراد
 بالمعنى هو التام والارجح وان أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بارزها لفظ فلا إشكال أن
 لكل معنى لفظا اه (وأقول) اما ما زعمه من البناء فهو ممنوع ومما يرد ان الامام قائل بان
 اللفظ لا موضوع للمعنى الذهني ومع ذلك قال انه ليس كل معنى لفظ وأما ما زعمه من تقي
 الاشكال فهو ممنوع أيضا لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني ولا تنسل من كل صورة ذهنية
 لها لفظ خاص به من ادعى ذلك فعليه البيان ولا سبيل له اليه وقد نقل القرافي في شرح
 الحصول عن التبريزي انه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به
 أم لا مفردا أو مركبا لظواهره هذا واقع لان القصص لا يجوز عن التعبير عما في نفسه وان كان
 المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير ممكن بل دليل الجمل والروائح
 الى آخر ما نقله عنه ثم أطال في شرحه بما ينبغي الوقوف عليه ومن جملة قوله وأما الروائح فتعبر
 الكلام فيها ان لها اجناسا واجناسا اجناسا وأنواعا فالجنس العالي رائحة وهي تنقسم الى
 عطرية ومنه منتنة فبعض العالي جنسان والعطرية تنقسم الى رائحة عذبة ومسلك وغيرهما فرائحة
 العنبر ونحوهما أنواع سائلة فوضعت العرب للجنس العالي رائحة والجنس المتوسط عطرية
 ومنه منتنة وكنة وفي الأنواع السائلة باضافة اسم الجنس العالي للنوع فقالوا رائحة مسلك
 عنبر ولم يضعوا له اسما يخصه انتهى (قوله بل لكل معنى محتاج) فيه أمران الاول انه ينبغي
 أن يراد بقوله محتاج انه محتاج احتياجا قويا والافهام معنى الا وهو محتاج في الجملة ثم رأيت
 الامام قال المعاني قسمان أحدهما ما تنسب الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع لا جمل
 الادهام بالخاصة أي على الوجه القوي والثاني ما لا تشد الحاجة اليه فيجوز فيه الامران
 يعني الوضع وعدمه اما عدم الوضع فلانه ليس محتاجا اليه وأما الوضع فلا حاجة له به
 انتهى وأقول هذا يناق ما تقدم عنه من تقي الجواز فليست بل والثاني انه يحتاج لبيان احتياج
 المعاني التي وضعوا لها وعدم احتياج المعاني التي لم يضعوا لها وقد تسر ذلك ويتعذر
 (قوله فان أنواع الروائح مع كثرة الخ) قال الزركشي وأيضا كان يلزم انشاء الجمل اذا لم

(بل) اللفظ (لكل معنى)
 محتاج الى اللفظ فان أنواع
 الروائح مع كثرتها جدا
 ليس لها لفظ

لعدم انصافها وبطلانها بالتحديد ٦٠ كراخه كذا غلبت محتاجة الى الاقفاط وكذلك انواع الالام وبطلانها اتقالية

لا انطالبة (والحكم) من
اللفظ (المضغ المعنى) من
نص أو ظاهر (والتشابه) منه
(ما استأثر الله) أي اختص
(بعله) فلم ينضج لتامضه
(وقد يطلع) أي الله (عليه)
بعض أصفائه (اذلا مانع
من ذلك منه الآيات
والاحاديث في نبوت
الصفات لله تعالى المشكلة
على قول السلف بتفويض
معناها اليه تعالى بكسافي
مع قول الخلف بآويلها
في أصول الدين وهذا
الاصطلاح مأخوذ من
قوله تعالى من آيات محكمات
من أم الكتاب وأخر
متشابهات (قال الامام)
الرازي في المحصول (واللفظ
الشائع) بين الخواص
والعوام (لا يجوز أن يكون
موضوعا للمعنى حتى الأعلى
الخواص) لا شئنا مخاطب
غيرهم من العوام بما هو
خفي عليهم لا يدركونه (كما
يقول) من المتكلمين (مثنو
الحال) أي الواسطة بين
الموجود والمعدوم كاسباقي
في أواخر الكتاب (الحركة
معنى يوجب تحرك الذات)
أي الجسم فان هذا المعنى
خفي لا تعقل على العوام
فلا يكون معنى الحركة
الشائع بين الجميع والمعنى
التأخر له تحرك الذات (مسئلة

نبوته ضرورية انتهى وقضيته ان الكلام في الحقائق على انما ادعاء من الزويم عن عرع القطع
بذوت الجواز للمعاني التي وضعوا لها الحقائق (قوله اعدم انضباطها) قد يقال هذا التعليل انما
يقضي تعذرا للوضع أو تعسرا لعدم الاحتياج اليه (قوله فلبست محتاجة) فيه انه ان فرعه
على قوله اعدم انضباطها فعدم الانضباط لا يدل على عدم الحاجة أو على وبطلانها بالتحديد
فيتوجه عليه ان هذا يمكن في سائر المعاني فيلزم استغناء الجميع (قوله المضغ المعنى من
نص أو ظاهر) أقول فسر الشارح المضغ المعنى بالنص والظاهر تخرج الجمل مع انه لا يدخل
في التشابه لانه بطام عليه بالقرائن وقضية ذلك انه واسطة بين الحكم والتشابه ولا مانع من
ذلك ويحتمل ان يراد بالظاهر كلام الشارح ما يشمل الظاهر بالقرائن ويحتقذ الجمل ان
قامت عليه قرائن فهو من الحكم والافق التشابه (قوله وقد يطلع عليه بعض أصفائه) قال
المكالم قد يقال اطلاع البعض باقي الاستثارة في الاختصاص بعله فآخر الكلام يدافع آله
انتهى (وأقول) يمكن ان يقال المراد بالاستثارة لا طريق العباد الى كسبه من الطرق
المعروفة في الكسب وهذا لا ينافي الاطلاع على غير الوجه المعتاد لانه ليس من الطرق
المعروفة ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بنحو ذلك (قوله من الآيات والاحاديث في نبوت
الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى) أقول قضيته ان الآيات
والاحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من التشابه ولعل هذا بناء على ان المراد بالمعنى
في قوله المضغ المعنى ما يفهم من اللفظ ويحتمل في الجملة ومع ذلك ففيه نظر لان الظاهر ان
السلف لا يمتنعون في احتمال تلك الآيات والاحاديث تلك المعاني التي جعلها عليها الخلف فهي
عند القريبيين محتملة لتلك المعاني غير ان السلف تركوا جعلها عليها احتياطاً والخلف
ارتكبوها الجمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع ويحتقذ لا يقيع الفرق بين السلف والخلف
والحكم بانها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوة على قول السلف الخ فليست تأمل أما
لو أراده ما عني به فقد يقال صدق حد التشابه على تلك الآيات والاحاديث على قول الخلف
أي الآن ما عني به غير معلوم عندهم أيضا ولا ينافي ذلك تفسيرهم اياها لانه على سبيل الاحتمال
معنى انه يحتمل ان ما يذكر في تفسيرها هو المراد منها (قوله قال الامام واللفظ الشائع الخ) أقول
ردا لاصته في شرح المحصول على الامام في ذلك ونقله عنه السبوطي كغيره فقال ورده
الاصفة في شرحه وقال فتبذر الانسان معاني خفية لطيفة ولا يجعلها لفظا يدل عليها لان
ذلك المعنى مبسك ويحتاج الى وضع لفظ بارزانه ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا
أم لا قال نعم ان قيل ان اللفظ المشهور موضوع بارزانه المعنى الخفي أو لا فنوع قال وأسماء الله
القدسة من القسم الاول فان فيها الفاظ مشهورة بارزانه معاني دقيقة لا يفهمها الا الخواص
انتهى (قوله مسئلة قال ابن فورل والجهور اللغات توقيفية الخ) اختلفوا في فائدة هذا الخلاف
نظم من تفاها ولهذا قال الايباري ذكر هذه المسئلة في الأصول فضول وقال غيره بخلاف فيها
طويل الذيل ليل التليل واعماذ كرت في الأصول لانها تجري مجرى الرياضات التي برئاض
النظر فيها ومنهم من أثبتها فقال الماوردي في نفسه فائدة الخلاف ان من قال بالتوقيف جعل
التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالامطلاح آخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح

على

التأخر له تحرك الذات (مسئلة قال ابن فورل والجهور اللغات توقيفية) أي وضعها الله

على معرفة الكلام انتهى ولعل هذا بالنسبة لأول طبقته من المكلفين وقال القرافي قال المازري
فائدة الخلاف تظهر في جواز قلب اللغة فاما ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي مستندھا الانفاظ
ففي غيرت اختلطات الاحكام وفسد النظام فهذا الخلاف في تحريم قلبه لاجل ما ورد في اليه
للاجل نفسه ومالاتفاق له بالشرع فقال بعضهم ان قلنا اللغة توقيفية امتنع تفسيرها فلا يسمى
الثوب فرسا واصطلاحا حسنة لم يتنع وعلى القول يجوز من غير الا من يجوز بعضهم التفسير كالقول
بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابوني لاحتمال التوقيف وان الله اوجب على السامعين ان
لا يملقوا الاباء موضوع الرباني قال وهو بعيد وقال الغزالي اذا اظهر وافي السداد اقلين
وعبروا بهذا القصد عن ألف في الباطن يخرج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية واصطلاحية
انتهى وقال السيوطي والحق ان الخلاف في اللغات الموجودة هي توقيفية واصطلاحية
اما اصطلاح اثنين الا ان على تسمية الالف اقلين والثوب فرسا فلا يجوز قطعاً انتهى وفيه نظر
(قوله ابن فورك) قال القرافي وابن فورك عند المحدثين بضم الفاء فصيح وعبر عن العلماء الجلة
في المعقول والمخقول انتهى (قوله نعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه) قال شيخنا العلامة
يعني بناء على الظاهر والافق المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره انتهى (وأقول) هذا الكلام من
الشيخ فيدل على انه جعل قوله لادراكه على انه علمه مثبتة لان الواضح هو الله تعالى فان كان
كذلك فهو ممنوع بل هو علمه لتسمية وضعه توقيفا ببيان علاقة بين الوضع والتوقيف فتأمل
(قوله بالوحي الى بعض أنبيائه) أقول قد الوحي يكونه الى بعض أنبيائه وفسر السيد قول المصنف
وعلمها أي الله بالوحي بشئله أي بان سأل اسما بذاته أو بأرسال ملك عبداً أو اسما يكون الانفاظ
موضوعاً للمعاني انتهى فعم في الوحي الا ترى الى قوله عبداً وداعيا ولا يقال الوحي يستلزم
النسبة لان ذلك اذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لان الظاهر ان الوحي بالخطاب بذاته أو
بأرسال الملك انما يكون الى الانبياء فليتأمل (قوله وأخلق الاصوات في بعض الاجسام
بان تدل من يسمعونها من بعض العباد عليها) وأقول عبارة السيد وأخلق أصوات تدل على
الوضع وذلك اما بخلاف الاصوات والحروف أعني جميع الانفاظ التي وضعها للمعاني واسماها
لواحد أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بانها بارزاً تلك المعاني وما يخلق أصوات وحروف
تدل على ان تلك الانفاظ موضوعة انتهى وكلام الشارح ظاهر في الاحتمال الثاني وكان وجهه
انه الظاهر فليتأمل (قوله وأخلق العلم الضروري الخ) أقول عبارة السيد وأخلق علم ضروري
لوانه في جملة اللغات وان وضعها تلك المعاني الخصوصية (قوله ومحقق كلامه الخ) فيه
اشارة الى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار اليه بقول المصنف وعزى الى الاشعري
(قوله واستدل بهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الخ) أقول في شرح الحصول
للأصنافه في بعد ان ذكر في وجه الاستدلال بالاية ان علم معناه أو جديده العلم لان التعليم تفصيل
وهو لا نبات الاثر الثلاثي بالنقل عن أئمة اللغة فيكون لا نبات العلم بالاسماء في آدم قال ويلزم
من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء باسمها توقيفية على ما صرح بها في الآية فيلزم كون
الافعال والحروف أيضاً توقيفية لوجوه ثلاثة (أحدها) عدم القائل بالفضل وذلك لان من الناس
من قال يكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال يكون الجميع اصطلاحية

فعبروا عن وضعه بالتوقيف
لادراكه (علمها الله) عباده
(بالوحي) الى بعض أنبيائه
(وأخلق الاصوات) في
بعض الاجسام بان يدل من
يسمعها من بعض العباد
عليها (أو) خلق (العلم
الضروري) في بعض
العبادها والظاهر من
هذا الاحتمالات وأنها لانه
المعتاد في تعليم الله تعالى
(وعزى) أي القول بانها
توقيفية (الى الاشعري)
ومحقق كلامه كالتقاضي
أي بكر الباقلافي وامام
الحرمين وغيرهما لم يذكر
في المسئلة أصلاً واستدل
لهذا القول بقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها أي الانفاظ
الشاملة للاسماء والافعال
والحروف لان كلاهما
اسم أي علامة على معنى
وتخصيص الاسم بعضها
حرف طرا وتعليمه تعالى
دال على انه الواضح دون
البشر (و) قال (اكثر
المعتزلة) هي (اصطلاحية)
أي وضعها البشر واحد
أو أكثر (حصل عرفانها)
لتفسيره منه (بالاشارة

والقرينة كالطفل)
 اذ يعرف لغة أبوهم بها
 واستدل لهذا القول بقوله
 تعالى وما أرسلنا من رسول
 الا بشان قومه أى بلغتهم
 فهمى سابقة على البعثة
 ولو كانت توقيفية والتعليم
 بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت
 عنها (و) قال (الاستاذ)
 أبو اسحق الاسفراينى
 (القدر المحتاج) اليه منها
 (فى التعريف) للغير
 (توقيف) يعنى توقيف لدعاء
 الحاجة اليه (وغيره محتمل)
 لكونه توقيفيا واصطلاحيا
 (وقيل عكسه) أى القدر
 المحتاج اليه فى التعريف
 اصطلاحى وغيره محتمل
 والتوقيف والحاجة الى
 الأقل تدفع بالاصطلاح
 (وتوقف كثير) من العمل
 عن القول بواحد من هذه
 الأقوال المتعارضة أدلتها
 (والتمسار الوقف عن القطع)
 بواحد منها لأن أدلتها
 لا تقسده القطع (وان
 التوقيف) الذى هو دليله
 (مظنون) لظهور دليله
 دون دليل الاصطلاح فانه
 لا يلزم من تقدم اللغة على
 البعثة أن تكون اصطلاحية
 لجواز أن تكون توقيفية
 ويؤيد ذلك بالوحي بين
 النبوة والرسالة (مسبقة

فما أقول بكون الاسماء توقيفية دون الأفعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع (الثانى)
 أنه يستلزم الاعراب عن جميع المعاني التى فى النفس بالاجماع وحدها فلا بد من تعاميل الأفعال
 والحروف ليحصل التمكن من التمييز عن جميع المعاني فتكون الاسماء والأفعال والحروف
 توقيفية وهو المطلوب (الثالث) هو أن الاسم مستقيم من السمة وهى العلامة والأفعال والحروف
 علامات على معانيها فلزم من ذلك دشوها ما تحت قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخرها
 أطال فيه وما قرره يدفع كثيرا أو زده القرائن فهنا كقوله اعتراضا على دعوى تعدد التكلم
 بالاسماء وحدها لعله علم الاسماء وعداو وكل الأفعال والحروف الى الاصطلاح فان هذا يدفع
 بالوجه الأول وما ذكره فى توجيهه الثانى فى غاية الفوضوح فان للأفعال معاني لا يكتفى فيها بالاسماء
 وكذا الحروف ذلك لا ترى ان الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قول كذا ملزم لكذا وألازم له
 كما سقته المنطقة فى حيث تقسيم القضية الى كلية وشرطية ولا يخفى ان كلام الشارح وافق
 الترجمة الثالث وان قوله أعنى الأصناف فى القول بكون الاسماء توقيفية دون الأفعال
 والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع لا ينافى ما حكمه المصنف من الاستاذ وما بعده لان
 القدر المحتاج اليه ومقابله هما شامل للاسماء والأفعال والحروف لا يختص بواحد منها دون
 غيره فليتأمل (قوله أى وضعها البشر واحداً وأكثراً) قال السيدان اجبت داعيته أو اعينهم
 الى وضع هذه اللفاظ بأزاء معانيها (قوله والقرينة) منها ان يقال هات الكتاب من البيت
 ولم يكن فيه غيره فبطلان اللفظ بآرائه (قوله وقال الاستاذ القدر المحتاج فى التعريف توقيف)
 فيه أمران الأول انه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض اليه فى
 التعريف والله بكل شئ عليم لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء والثانى قال المصنف
 احتج الاستاذ بأنه لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالتوقفة يلزم الدور والتوقف
 الاصطلاح على معرفة ذلك القدر والتوقف على معرفة ذلك القدر وهو الدور ثم قال الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف
 بالقرائن والتورية كالاطفال انتهى قال السيد قوله والمقروض انه أى ذلك القدر الذى يحتاج
 اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفة يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحيا بالقرائن فيلزم
 توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح
 ومعرفة ذلك القدر متوقفا على الآخر وسأبسط عليه وهو الدور ثم قال والجواب منع توقف ذلك
 القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف غير بالقرائن كالاطفال وبهذا قد
 يتوافقون على المواضع فان قيل لو كان الكل توقيفيا لم الدور أيضا لاحتياجه الى سبق
 معرفة القدر الذى يتأى به وهو أيضا بالتوقيف فالجواب ان التوقيف قد يحصل بخلاف العلم عند
 الوحي انتهى كلام السيد (فان قلت) اذا استلزم الاصطلاح الدور فى القدر المحتاج اليه عند
 الاستاذ فليس يلزمه فى الباقي أيضا لوجود المعنى المتضمن للدور فمكان لا يجوز عنده ان يكون
 اصطلاحيا فلم قال انه محتمل (قلت) كان وجه ذلك ان القدر الذى عرف بالتوقيف يمكن به
 من الاصطلاح فلا دور وقوله لجواز ان تكون توقيفية ويؤيد ذلك بالوحي الخ) فيه أمور
 الأول قال شيخنا العلامة لقائل ان يقول بل لا يلزم من كونها توقيفية وان تعليمها بالوحي

التوسط المذكور لجواز ان يكون تعليمها بالوحي للشيء فيكون الوحي بذلك نبوة ثم النبي عليها
 العباد بعد ذلك وان لم يؤمر به بل يجوز ان يكون تعليمها للعباد بالوحي سابقا على النبوة تأييدا
 اذ النبوة هي الوحي الى انسان بشرع وكون التعليم شرعا لا يظهر والالكان الوحي به رسالة
 فلم يتوسط بين النبوة والرسالة انتهى (وأقول) هو كلام صحيح في نفسه لكن ان أراد بذلك
 الاعتراض فهو غير وارد لان ما ذكره الشارح تعالىهم لا ينافي جواز ذلك لان الحكم يتجوز
 أجد الامر من أو الامور لا ينافي تجوز غيره منها أو منها وانما ترك ذلك لبعده فان ثبوت وحي
 بالتعليم قبل النبوة لا يخفى بعده وكذا تعلم العباد بين النبوة والرسالة من غير أمر بذلك والثاني
 انه ما المانع من انه يجوز ايضا ان يكون التعليم بعد الارسل بان يوحى اليه بشرع ويؤمر
 بتعليمه بعد التعليم فان الارسل يتحقق بالامر بتعليم ما وحي اليه به قبل حصول التبليغ
 بالقول وذلك كما يجوز ان يؤمر المكاتب بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى ان ياتي بها
 بعد وجوبه كما يؤمر المحدث بالسلاتين يظهر ثم يسلي فما المانع ان يؤمر النبي بالتبليغ على
 معنى ان يعلم ما يتوقف عليه فهم المبلغ اليهم ثم يبلغهم نعم لا ينافي تأخره في حقه عن الارسل
 لتوقف ايصال الشرع اليه عليها والثالث حال الكمال هذا الدفع تنفي ان كان الذي عليها
 بالوحي غيراً ثم فان كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو مبني على ان آدم رسول ولا شأن
 أمر بتعليمه السراية وهو رسول اليهم بهذا المعنى اما ان أراد بالرسول في الآية من بعث الى
 قوم كذا كما هو الظاهر وعليه يدل سياق الآية فليس آدم داخلاً فيهم الا ان نوحاً اول الرسل بهذا
 المعنى كاد عليه حديث الشفاء في الصحيح وغيره ولا يحتاج حينئذ في الدفع الى ما ذكر في الجواز
 علم القوم انسان المنسوب اليهم بواسطة من قبل رسولهم من نبي أو رسول (قوله وخالفهم ابن
 سريج الى قوله فقالوا ثبت) أي اللغاة قياساً أي سواء الحقيقة والجواز بدليل المقابلة بقوله
 الا في وقت ثبت الحقيقة لا الجواز (وأقول) ينبغي التأمل في قوله ويراد المسئلة بالنسبة للمباز فان
 صورت بان العرب اذا استعملت اللفظ في شيء غيره وموضوعه مجازاً قلنا استعماله في شيء آخر غير
 موضوعه مجازاً فلا بد من علاقة اذ لا صائر الى جواز التجوز دونها فان اعتبر بين الشيء الثالث
 الذي تجوزنا استعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحقق بينهما فلهذا ليس من القياس في شيء
 لان العرب اذنت فيه ابتداء وان اعتبر بين ذلك الثالث الذي تجوزنا بالاستعمال فيه والثاني
 الذي تجوزت العرب بالاستعمال فيه وتحقق بينهما دون الموضوع له فيتوجه عليه ان شرط
 القياس وجوده الاصل في القمع والعلة في الثاني الذي هو الاصل على هذا التقدير على الاطلاق
 اللفظ عليه هو العلاقة التي تحققت بينهما وبين الموضوع له ولم توجد في القمع الذي هو الثالث
 (قوله في معنى آخر) قال الكمال ان تقرأ بتقوين معنى على انه موصوف بان خرولك ان تقرأ
 بامانة منى الى آخر أي معنى اسم آخر فعلى الاول يكون في قوله كالنبيذ حذف أي كعصا النبيذ
 الخ (وأقول) لا حاجة على الاول الى جعل النبيذ على حذف مضاف لان المفهوم من قوله كالنبيذ
 التمثيل بنفس النبيذ الذي هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسر به وانما يحتاج الى ذلك
 لو أراد بالنبيذ في قوله كالنبيذ لفظ النبيذ وهو خلاف الظاهر والمبادر من ان المراد بالالفاظ
 معانيها انفسها (قوله وقيل ثبت الحقيقة لا الجواز لانه أخفض رتبة منها) أقول لو ذهب ذهاب

قال القاضي أبو بكر
 الباقلاني (وامام الحرمين
 والغزالي والاشعري
 لا ثبت اللغة قياساً على
 ابن سريج وابن أبي هورية
 وأبو اسحق الشيرازي
 والامام الرازي فقالوا
 ثبت فإذا اشتمل معنى اسم
 على وصف مناسب للتسمية
 كالحمرى المسكر من ماء
 العنب فتضميره أي تعلقته
 للعقل ووجد ذلك الوصف
 في معنى آخر كالنبيذ أي
 المسكر من غير ماء العنب
 ثبت له بالقياس ذلك الاسم
 لغة فيسمى النبيذ خراً
 فيجب اجتماعه بالقياس
 الخمر والميسر لا بالقياس
 على الخمر وسواء في النبوة
 الحقيقة والجواز (وقيل
 ثبت الحقيقة لا الجواز)
 لانه أخفض رتبة منها

الى عكس ذلك كان من هذا أخذ من التحليل المذكور لانه لما كان الخفض رتبة جازان يتوسع
فيه بالقياس ما لا يتوسع فيها فليست مثل (قوله) كرفع الفاعل ونصب المفعول (قال شيخنا العلامة
لا يتحقق ان الاعراب وأنواعه امور معنوية الى آخر كلامه الطويل) (وأقول) فغير العوض بعقل
عبارة الشارح فانه قال ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالثقل كالرجل والضارب أو بالاستقرار
كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى وشرحه السيد في حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال قوله أو
بالاستقرار كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حصل التماثل فتراعى ثبات الفاعل مثلا فاعادة كنية
هي ان كل فاعل حرف فاعل لا شك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجهم
تحت انتهى والجواب ان الشيخ أكثر في هذه الحواشي من اعتراض كلام المستفاد والشارح
يجوز مخالفة كلام المفسر واذ اوافق كلام أحدهما مع كلام المفسر سكبت عن كلام المفسر
وخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به (ثم أقول) أما قوله فلا يصح التنبيل
بها الخ فهو ممنوع نعم لا يخفاه مع بلواز ان يكون الاعراب وأنواعه امور اللفظية كما هو أحد
المذهبين انه انشأ بل هو المختار عندنا كما رتبنا في التمهيد كابن الحاجب وابن مالك واتباعهما
وقد اورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بانها اللفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فانها
ألفاظ وليست بكلمة وأجيب بان يمنع انما ألفاظا وأخرى بالتزام انما ألفاظا وكلت وانها من
قبيل الحروف لانهما على معنى في غيرهما فقد صرح الموردي في الحجب الثاني بأن الحركات
الاعرابية ألفاظا ولو سلم فيجوز ان يكون معنى اللفظة اصطلاحا لمجموع الألفاظ وكفيتها كرفع
والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الألفاظ بل صرح بذلك أيضا في برهنة الكيفيات من
الألفاظ أئمة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال بما تقر بطلانه عند ذوى الكمال
بخلاف الجواب يمكن فيه مجرد الاحتمال فكيف اذا تأيد الاحتمال بمثل نص هؤلاء الأئمة
والبحث والخلاف في هذه المسئلة شامل للفظ ولا جوازه ولو سلم عدم شمولها اصطلاحا للكيفية
فالمراد بها ههنا ما يشتمل الكيفية كما ينص عليه هذا الكلام منهم غاية الامر انهم تجاوزوا
على هذا التقدير في إطلاق اللفظة على كقيمتها أيضا العلاقة الظاهرة الواضحة بينهم ما ولا يحذور
في ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع في الكيفية أيضا كما هو ظاهر ولو سلم فيجوز ان
يريد بقوله كرفع الفاعل الخ كالفاعل المرفوع والمفعول المنصوب غاية الامر انهم تجاوزوا
في التعبير إشارة الى ان المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتبار رفعه ومثل هذا التسامح
لا يحذور فيه بل هو كثير شائع وأما قوله ثم نسبة التعميم الى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ
بجوابه اختياره انه اذا نسبته الى الماهية قوله والصحيح منعه قلنا هذا التسامح فان الصحيح انما
هو منع كونه شبيها لامطلقا والافه ويجاز كما سيأتي ولا خفاء في ثبوت الشمول للمعنى ولا يضر
ان الحقائق الغامضة الغامضة عليه مجاز على الصحيح لان هذا مع كونه لا يخلل فيه بوجه ولذا أكثر
وقوع المجاز في القرآن والسنة وكلام الفصحاء من غير توقف من عاقل فيه بل صرح العلامة بأنه
أكثر وأبلغ من الحقيقة بل اتفقوا على ذلك أمر آخر وروا القصد ومن كون الشمول قد ثبت
بالاستقراء غير محتمل ولا معارض له والحاصل ان الشمول متحقق هنا قطعاً وان المقصود بيان
ان هذا الشمول ثبت بالاستقراء وما ان هذا الشمول لا يسمى عموم حقيقة اصطلاحاً لا يتحقق

(وانظر القياس) فيما ذكر
(يقع عن قولك) أخذنا
من ابن الحاجب (محل
الخلاف) ما لم يثبت تعميمه
بالاستقراء فان ما ثبت تعميمه
بذلك من اللفظة كرفع الفاعل
ونصب المفعول

انه امر اجنبى عن المقصود ولا يتعلق به ولا يتألفه ولا اختلال وجهه منه فتأمل ذلك فانه في غاية
 الظاهر وبالمجمل في هذا الصبر ان لا نشأ له الا الفقه المتألفه والشك في التعصب وحسن
 التمسك بهى ويصم (قوله الى اعتدالهما) قال شيخنا العلامة ان أراد الاعتدال في القائلين
 نقول بعضهم الاكثر على النقي مقدم ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وان أراد الاعتدال في
 القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك ويريد هذا ان الاعتدال والترجيح متكافؤ الادلة
 ورجحانها لا بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى (وأقول) فختار الاول اولا وهو ما يشعر
 به قوله خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النقي قوله فنقول بعضهم الخ قلنا هذا مما يتوجب منه
 بل هو هو وظاهر لا يخفى على ماهر لوضوح ان ليس المقصود الاستدلال بما اشار به على ثبوت
 الاعتدال في نفس الامر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على ان من حفظ حجة على من
 لم يحفظ وانما المقصود انه لما ثبت عند المصنف بطريق صحيح كاستقرامه مستبرر بقول البعض
 المذكور أحب الاشارة الى ذلك في هذا فغير بما ذكرنا لاشعار باستواء القائلين وان له ليس الاكثر
 على النقي فتأمل ذلك فانه مع كونه في غاية الظاهر ورد في النقي على الشيخ وختار الثاني لما بناه
 فكذلك قلنا قد ثبت جواب ذلك قوله ويريد هذا الخ قلنا استواء القائلين مظنة تكافؤ الادلة
 فالمصنف استند الى الظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض الخالف بترجيح أدلة النقي فتأمل ذلك
 ففيه لطف وحسن نيم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرر فيه علم هذا
 ان الوضع قد لا يعبر فيه المناسبة كالجدار والجر وقد يبر كالفارورة والخروا واعتبار المعنى الاول
 في الوضع الثاني ابيان المناسبة والاولى به لاصحة الاطلاق والايان ان يسمى المدن فارورة قلنا هذا
 السر لا يجرى القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة تخبر بمعنى مخامرة العدة قل فان معنى
 المخامرة ليس مرعى في الخبر لاصحة اطلاق المخمر على كل ما توجه فيه المخامرة بل لاجل المناسبة
 والاولى به ليضع الواضع بهذا المعنى اقلاما مناسبة فاقطع هذا البحث فانه شريف بديع لم يقل
 اقدام من جور القياس في اللغة لا للغة عنه انتهى وأقره هنا صاحب التلويح وقال أعني
 صاحب التلويح في باب القياس ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب
 اليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشعاعها على
 ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على الاطلاق قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع
 دون اللغة أو هو قول يدلالة النص وكذا يجب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد فهم بعضهم
 ان امثال ذلك قول جبريل ان القياس في اللغة وابقى كذلك انتهى ولا يخفى ان القائل بالجواز
 لا يعلم ما ذكره صدر الشريعة فانه ليس أمرا قطعيا بل يدعى ان الوضع والاحلاق لاجل المناسبة
 فلا يمنع جريان القياس (فان قلت) قول التلويح ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا الخ هل يخالف
 قول المصنف وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (قلت) لان كلام التلويح فيما اذا أطلق اللفظ
 الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جواز وكلام
 المصنف فيما اذا أطلق اللفظ على غير موضوعه قياسا على اطلاق لفظ آخر على غير موضوعه (قوله
 مسألة اللفظ والمعنى ان اتحاد الخ) قال الكمال فيه أمران أحدهما ان هذا التقسيم لم يرد كما
 في المختصر وغيره ولا وجه لعدول المصنف الى جعله لما طاق اللفظ الشامل للمركب الثاني ان

لا حاجة في ثبوت ما لم يجمع
 منه الى القياس حتى
 يختلف في ثبوته وأما
 كما قال بذكر فائلي
 القولين الى اعتدالهما
 خلاف قول بعضهم ان
 الاكثر على النقي وبذكر
 القاضي من النافين الى ان
 من ذكره من الثبتين
 كالا مدى لم يحزر التقبل
 عنه لتصريحه بالنقي في
 كتابه التفرير (مسئلة
 اللفظ والمعنى ان اتحادا)
 أى كان كل منهما واحدا
 (فان منع تصور معناه)
 أى معنى اللفظ المذكور
 (التركبة) فيسه من اثنين

مثلا

الاقسام فيه متداخلة فان القرع مشترك وهو كلي بالنسبة الى كل من معنيه والتحقيق ان هذا
التقسيم للمفرد وانه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى (وأقول) جعل صاحب
التسمية هذا التقسيم للاسم وقال السيد في حواشيه ما نصه جعل هذه التسمية مخصوصة
بالاسم لأن اقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية
ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف به ما كان معنى زيد من حيث هو معناه معنى
مستقل يصلح ان يوصف بالجزئية ويحكم به عليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم به عليه
بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم به عليه بشئ
أمر لا الى ان قال واما الانقسام الى المشترك والمتقول باقسامه والى الحقيقة والمجاز فليس مما
يخص الاسم وحده واطال عما يتعين مراجعته في تحقيق المقام وما يتعلق به وقوله ومعنى الاسم
من حيث هو معناه صالح للاتصاف به ما الخ قال بعضهم أراد به لاجبة اتصاف معنى الاسم
بها ما لاجبة ضرورة من حيث انه معنى الاسم محكوم عليه بما يقربته قوله ويحكم به عليه
وقوله واعتبار الحكم به على موصوفاتها فبئذ تظهر فائدة تقييد معنى الاسم بالحقيقة ولا يراد
معنى الحرف والله جل من حيث انه معناه ما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما
متقابلان لا يجوز خلوه معنى عنهما نعم يراد به لاجبة الى اعتبار المقسم في التقسيمات على وجه
يكون ملتقبا بحيث يحكم عليه ثم قال هذا البعض في قوله واما الانقسام الى المشترك الخ الظاهر
ان مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف بمعنى صاحب التسمية بأن تخصيص
الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجبه لجوابها في القول والحرف أيضا بل نقول هذه
الانقسامات بل الانقسام الى الكلي والجزئي أيضا جارية في المركبات أيضا كما يظهر بالتأمل
فلا وجه وجبه لتخصيص الاسم الذي هو من اللفاظ المفردة بهذه الانقسامات اه وحينئذ
يندفع الامر الأول من الامرين الذين أورد هما الكمال لجواز ان يكون عدول المصنف
الى جعل التقسيم لطلق اللفظ الشامل للمركب اشارة الى جريانه فيه أيضا وقفا له هذا
البعض فلا وجه لقول الكمال لا وجه لعدول المصنف بل لعدول المصنف الوجه الحسن
الذي يجب الكمال عن التمتع به اعتباره بعبارة المختصر التي لم يقيم دليل على انه لا يأتينا الباطل
من يعينها ولا من خلفها مع قصوره بعدم التأمل والمراجعة وأما الامر الثاني فان اراد به
الاعتراض فهو مردود لان تداخل الاقسام مما لا محذور فيه والمصنف اسوة في ذلك بغيره وفي
شرح التسمية المولى التقنازاني (فان قلت) هذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتراطي
والمشكك يكون حقيقة وبجواز امثلا (قلت) قد الحيفية مراد في هذه التعريفات أعني ان
الاسم من حيث انه وضع لشخص علم ومن حيث انه مستعمل في مفهومه الاسمي حقيقة وقس
على هذا الخ اه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد
وأما قوله وانه تقسيم بحسب الاعتبار الخ فلا يخفى ما فيه فان كلام المصنف مع موافقته لكلام
غيره لا يتأنيبه (قوله الجزئي) قال شيخنا العلامة تكملة وما به دونه اذ لو عرفها لدل تعريفها على
حصرها في اللفاظ الواحدة التي لكل منها معنى واحد ولا خفاء في بطلانه اه (وأقول) لا خفاء
في صحة الحصر الاضافي ههنا والمعنى انه لا يفرق بين اللفاظ المذكورة الا هذا وعلى هذا

(الجزئي) أى فذلك اللفظ
يسمى جزئيا كزيد
(والا) أى وان لم يمنع تصور
معناه الشركة فيه (فكلى)

سواء امتنع وجود معناه
 بل جمع يوجد بين الضدين أم
 أمكن ولم يوجد فمنه كبحر
 من زئبق أو وجد واستنع
 غيره كالأله أي المعبود بحق
 أو أمكن ولم يوجد كالشمس أي
 الكوكب النহারي المضيء
 أو وجد كالإنسان أي
 الحيوان الناطق وما تقدم
 من تسمية المدلول بالجزئي
 والكلّي هو الحقيقة وما هنا
 يجازن تسمية الدال باسم
 المدلول (متواطىء) ذلك
 الكلّي (ان استوى) معناه
 في افراد كالإنسان فانه
 متساوي المعنى في افراد
 من زيد وعمر وغيرهما
 سمي متواطئ من التواطؤ
 أي التوافق لتوافق افراد
 معناه فيه (مشكك ان
 تفاوت) معناه في افراد
 بالشدّة والتقدم كالبيض
 فان معناه في الثلج أشد منه
 في العاج والوجود فان
 معناه في الواجب قبله في
 الممكن سمي مشككا
 لتشكيكه الناطقية في انه
 متواطىء نظر الى جهة
 اشتراك الافراد في أصل
 المعنى أو غير متواطىء
 نظر الى جهة الاختلاف
 (وان تعددا) أي اللفظ
 والمعنى كالإنسان والقمر

القياس في إطلاق قوله ولا خفاء في بطلانه ما فيه حق العبارة أن يقال فذكره وما بعده مثلا
 يوهّم الحصر الحقيقي ولا يخفى بطلانه (قوله سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة
 قد علمت غير مترادف الكلّي مطلقا يتنع وجوده خارجا إلخ (وأقول) قد ذكرنا لك أيضا انه سمي أي
 في بحث المطلق بما لا مزيد عليه ما يرد على دعوى الامتناع وانه قول البعض وان دندن عليه
 الشيخ ولم يأت لدننه بطلان على انه يمكن أن يحمل كلامه هنا على ان المراد بامتناع وجود
 معناه أو عدم امتناعه امتناع وجود افراده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ (قوله
 لتوافق افراد معناه فيه) قال شيخنا العلامة فيه اسناد التوافق الى الافراد والاستواء الى
 المعنى كانه لان التوافق يقتضي التعدد دون الاستواء وانت خبير بانهما في اقتضاء التعدد
 سواء إلخ (وأقول) الارجح ان وجه اسناد الاستواء الى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لان ضمير
 استوى الكلّي والمراد معناه مع جهة نسبة الاستواء الى غير المتعدد اما التأويل الاستواء بمعنى
 عدم التفاوت واما باعتبار نسبه الى المتعدد لان النسبة في المعنى حيث تدلّ ذلك المتعدد فعلى
 استواء المعنى في الافراد على الأول عدم تفاوته فيها وعلى الثاني استواءها فيه ولا حاجة الى
 تأويل المعنى بالمعنى كما فعله الشيخ بل لا يصح الابارادة الحصر من المعاني وفي مطابقة ذلك
 للمقصود نظير (قوله مشكك ان تفاوت) قال السيد في حواشي شرح المطالع مانصه فتاه يعني
 المشكك به ضمهم حيث قال ان كان التفاوت داخل في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا
 عنه كان مفهوما للفظ وهو أصل المعنى حاصل المجمع الكل على سواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج
 فيكون متواطئا وأجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه داخل في وقوعه على افراد
 وحصوله فاما اعتبار قسمي على حدة مقابل الما ليس فيه هذا التفاوت اه (قوله أو التقديم) قال
 شيخنا العلامة أي بالرتبة أو بالزمان (وأقول) قوله أو بالزمان سهو ظاهرا ومفهومه عدم تميز
 المسئلة وذلك لعدم اعتبار التقديم بالزمان ههنا ولا كان الانسان مشككا وقد فسروا على انه
 من المتواطىء وفي شرح التسمية للمولى التفتازاني مانصه فان قلت كثير من المفهومات يوجد
 لبعض افراد تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس عسكك قلت ليس المراد الاولوية
 والاقدمية والاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ يعني ان العقل اذا حاول مطابقة
 المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد أولى بهذا المفهوم وأقدم أو أشد وافراد الانسان
 ليست كذلك لان مطابقة الانسان لجميها على السوية والتقدم انما هو في وجودها فاقههم اه
 وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزماني كما ذكرته نعم قال حفيذه في شرح التهذيب مانصه
 وههنا بحث وهو انهم جعلوا الاشدية باعتبار كثرة الاماوار وكما هو الظاهر ان ذلك يوجد
 في المتواطىء كالانسان اذ بعض افراده كنيما عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب
 الخواص الانسانية كالادراة والشمس غيره كعيسى عليه الصلاة والسلام مع انه لم يتكدر بالشهوات
 الانسانية أصلا تماثل اه وهذا وان لم يتعلق بمقصودنا لكنه نفيس متعلق بالمقام فلا بأس
 باستقاده (قوله اشتراك الافراد إلخ) قال شيخنا العلامة الاولى أن يقول توافق الافراد في ذلك
 اه (وأقول) لقائل أن يقول بل الاولى ما قاله الشارح كغيره لان التوافق يوهّم عدم التفاوت
 في المعنى مع أن امر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لأصل المعنى والافراد غير

متفاوتة فيه لا نأخذ قول هذا منسوخ كمن قد تناقضت الأفراد في أصل المعنى بالانتمائية أو غيرها
لا يقال الكلام في بيان منشأه فكيف أنه متواطئ وليس ذلك الاتفاق الأفراد وعدم تفاوتها
لأننا نقول هذا ممنوع بل مجرد الاشتراك يصلح منشأ ذلك وإن كان معه تفاوت في الواقع بل
التفاوت في الواقع لازم ههنا فكيف تنسوخ أولوية الأعراض عنه وملاحظة التوافق بلا
تفاوت مع استغناء فليبدأ مثل (قوله فتيانين) فيه أمران الأول أنه ينبغي أن يريد أعم من
المتباينين كذا وفي الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه والألزم
خروج ذلك عن جميع الأقسام وكان ناقضا للتقسيم والثاني أنه قال شيخنا العلامة إن قلت
أشكال أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا يختص في المتباينين لصدقه على نحو الإنسان والبشر
والقرص كذا رأيته عنه بلا زيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال مما وقعت عليه أو آخر
الجواب لما قلنا فعين عن العود إليه (وأقول) بجواب هذا السؤال أن الكلام في تعدد المعنى
ولا تعدد بالنسبة للإنسان والبشر فلا متباين بينهما وهو متعدي بالنسبة لكل منهما مع لفظ
القرص فكل منهما بالنسبة إليه متباين والحاصل أن تعدد المعنى حقيقة لا يكون إلا للمتباينين
فيمرر بنحو الإنسان والضاكن من المتساويين كما سأذكره (قوله وإن اتحد المعنى دون اللفظ)
(أقول) لا ينبغي أشكال كلام المصنف في هذا المقام لأنه إن أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان
كالإنسان والضاكن في هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فهما دون اللفظ مع أنهما ليسا من
المترادفين لأنه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو مختلف في المتساويين وإن أراد به المفهوم
دخل المتساويين في قوله وإن تعدد اقتباين لأنه تعدد فيهما اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع أنهما
ليسا من المتباينين وإن أراد به أعم من الذات والمفهوم دخل المتساويين في كل من قسمي
المتباين والمترادف أما الأول فلا يصدق عليهما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم وأما الثاني
فلا يصدق عليهما اتحاد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع أنهما ليسا من واحد من القسمين
فكان ينبغي أن يقول وإن اتحد المعنى أى الذات دون اللفظ فإن اتحد المفهوم أيضا فترادف
وإن اختلفت نفسا واللفظ إلا أن يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على ادخال المتساويين
في قسم المتباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على ادخال المتساويين في قسم المترادفين
وقد سبقه فليبدأ مثل (قوله وعكسه) أن كان حقيقة فهو مشترك (أقول) يريد عليه أمران الأول
الضمائر وأسماء الإشارة بناء على أن موضوعها بالوضع العلم بخصوصيات الأشخاص وهو
مختار السيد وغيره إذ يصدق عليها أنه اتحاد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة في الجميع مع
أنه البتة من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها ولا بد في المشترك اللفظي من تعدد الوضع
كما صرح به السيد في حواشي الرسالة الوضعية وإن توقف فيه العلماء كما تقدم بسط ذلك الأهم
الآن يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع في المشترك اللفظي أو يكون بنى كلامه على
المذهب الآخر المختار عند المولى التقنازاني وغيره أن الضمائر وأسماء الإشارة موضوعة
للمفهوم الكلي دون الخصوصيات فلم تعدد المعنى فيخرج عن هذا القسم ويكون مما تصدق به
اللفظ والمعنى ولم يمنع منه ورده مناهة الشريك فيه أو يكون أراد بقوله مشترك أعم مما هو مشترك
حقيقة ومما هو في حكم المشترك فإن السيد قال إن الموضوع على الوضع العام لخصوصيات

(فتيانين) أى فأخذ اللفظين
مثلا مع الآخر متباين
لتباين معناه (وإن اتحد
المعنى دون اللفظ) كالإنسان
والبشر (فترادف) أى
فأخذ اللفظين مثلا مع
الآخر مترادف لترادفهما
أى توأما على معنى واحد
(وعكسه) وهو أن يتعدد
اللفظ وتعدد المعنى كان
يكون للفظ معنيان (إن
كان) أى اللفظ حقيقة
فيهما (أى في المعنيين مثلا
كـ القرص للبشر والظهير
(فمشارك) لاشتراك المعنيين
فيه (والا حقيقة ومجانف)
كالأسد لنحوان القترس
والرجل الشجاع ولم يقل
أو مجازا أن أيضا مع أنه يجوز
أن يجوز في اللفظ من غير
أن يكون له معنى حقيقي كما
هو المختار الآتي

الشخصيات وان لم يكن مشتركا اشتراكا قطعيا لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج الى
 قرينة تعيين ما أريد به. والثاني المقول فانه انما هو احد تعدد معناه وهو المقول عنه والمقول
 اليه وهو حقيقة فمع ما مع انه ليس مشترك كما اقتضاه قول المصنف الاتي وهو أي الجاز
 والنقل خلاف الاصل وأولى من الاشتراك انتهى فان أولوية النقل من الاشتراك تقتضي
 ان المقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح اخراجه باشتراط اتحاد الواضع اما ولا فهذا المقيد
 غير مستفاد من كلامه واما ما في المصريح به الموضح في مسئلة يصح إطلاقه على معنييه
 من انه لا فرق بين تعدد الواضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصطلاح الذي الوضع
 باعتبار له لكن يرد على هذا انه غير مستفاد من كلامه فلي تأمل (قوله كانه لان هذا القسم لم
 يثبت وجوده) قال شيخنا العلامة قد ثبت وجوده بان عسى موضوعه للرجاء في الزمن الماضي
 ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام المطلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي
 كلام الله تعالى للعالم المجرد فهو عام معناني مجازيان بدون معنى حقيقي الى آخر ما أطال به
 (وأقول) اما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره في عسى فاعلم أن في معنى قول المصنف لم يثبت
 وجوده لم يعلم ثبوت وجوده لثاني وجوده في نفس الامر والاشكال لم يوجد كما هو ظاهر وثانيا ان
 ما ذكره الشيخ في عسى غير معلوم فان كونه موضوعا للزمان غير معلوم وان كان محتملا ولهذا قال
 شيخنا الامام الحق والهامام المذوق الشريف عسى رجاءه درجة واسعة مانعه المفهوم من
 شرح الفصل انه لم يثبت وضع عسى للزمان لكن لما وجد فيه خواص العقل قد ورد ذلك اذ راجع
 له في نظم اجواته ومنه يتحقق ان المراد الوضع الحقيقي أو التقديري وهي مسئلة مهمة انتهى
 فانظر هذه الامام القواص باتفاق جميع القواص كيف نقل عن شرح الفصل لاین الحجاب
 ذلك الامام المعتمد المتبع في هذا الشأن انه لم يثبت وضع عسى للزمان ولم ينافعه في ذلك بقول
 ولا مع قول بل أمر عليه ويرى به ومع لزوم ان الوضع التقديري لا يكفي في كون اللفظ مجازا
 حيث لم يستعمل في هذا الموضوع في المقدروان الإرادة لا يصح مجرد الاحتمال كما يصح الشيخ
 ولو لم يفتكرها في كلام الله تعالى أمر غير ثابت وان قاله جماعة لاحتمال انبثاق كلام الله تعالى
 للرجاء أيضا باعتبار الخطابين كما هو نص سيوريه في اهل ونصره الرضى فانه نقل عن بعضهم انها
 أعني اهل في كلام الله تعالى لعل وعن بعضهم انها تتحقق معنونة بالجملة بعدها ورد كلامهم ما ثم قال
 والحق ما قال سيوريه وهو ان الرجاء والاشفاق يتعلق بالخطابيين وانما انصرف بالمشبهة لان
 الاصل في الكلمة ان لا يخرج عن معناها بالكلية فاعلم منه تعالى حمل لنا على ان يرجع ونشقق
 الخ انتهى فتكون للرجاء في كلام الله تعالى ككلام غيره فلا يكون هناك مجازا بل مجاز
 واحد وهو مطلق مجردا لرجاء أعم من كونه من المسكلم أو من الخطاب ثم قد يقال الذي حمل
 عليه كلام الرضى انه التمس على الرجاء والتمس على الرجاء في نفس الرجاء في المجازات لا يجاز
 واحد الا ان هذا أمر على الاحتمال لا قطع فيه فلي تأمل وبالله قصد ظاهر رجعة قول المصنف
 لم يثبت وجوده وان دفاع ما أوردنا الشيخ عليه والمعنى انه لم يعلم معنى انه لم يثبت ولا نظر وجوده
 بطريق يعول عليه فلا يرد أن لا يصح من القويات لم يثبت الاما لا اتحادا لا تفيد سوى
 التلقين وأما قوله لم يعلم انه لم يثبت لم يثبت عن قوله أو مجازا ان الى قوله وهو خارج عن التقسيم

كانه لان هذا القسم لم يثبت
 وجوده

لجوابه ان الالف لم تخرج من التقسيم بل هو داخل في القسم الاخير منه وهو قوله والافقية
ومجاز لان معناه وان لم يكن اللفظ حقيقة في المعنيين شيئا اى والمعاني فهو حقيقة ومجاز
في المعنيين والمعاني اى حقيقة في البعض واحدا أو أكثر ومجاز في البعض كذلك وقد
صرح بذلك المولى التفناني فانه لما قال العضد الثالث اى من الاقسام لفظ واحد المعنى
متعدد فان كان اللفظ حقيقة فهو المشترك والالسان للبهض حقيقة والبهض مجازا وهذا
بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والافتقار به ون لهما مجازين انتهى قال ابنى المولى
التفناني قوله وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة فان قيل على هذا التقدير أيضا يجوز ان
يكون للمعنيين مجازا بان لا يكون شئ من المعنيين نفس الموضوع ف قلنا نعم لكن يصدق انه
حقيقة في البعض مجازا في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع هـ بخلاف ما اذا لم
يستلزم فانه يجوز ان لا يتحقق الاستعمال في الموضوع و ويكون كل من المعنيين غير الموضوع
ففيكون مجازا فيما انتهى لا يقال فاذا شمل هذا القسم الاخير ما قد تدفيه المجاز فمعنى قول
الشارح ولم يقل أو مجازا أيضا فان قسم المجازين على هذا التقدير داخل في عبارة القسم
الاخير كما تقرر لاننا نقول المراد مجازا لان حقيقة اللفظ ما بان لم يقع استعمال اللفظ في معناه
الموضوع ك كما صرح بذلك قوله مع انه يجوز ان لا يتناول ما قوله واعلم به ذلك كله ان اللفظ
الموضوع لمعنى الخ جوابه ان المراد في هذا المقام بالمعنى ما استعمال فيه اللفظ بالفعل اعم من
ان يكون حقيقة أو مجازا وبما يدل على ان المراد به ذلك انه لما قال المولى التفناني في تهذيبه
وأبشانه ان معناه فمع تشخصه علم ويدونهما حتى ان تساوت افراده الى ان قال وان كثر
معناه فان وضع لكل مشترك الخ قال حفيده في شرح قوله ان معناه ما نصه بان كان المعنى
المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه الا باعتبار افراد دون نفسه وفي شرح قوله وان كثر
معناه ما نصه بان يكون المقصود منه نارة معنى وأخرى معنى آخر انتهى فتأمل كيف قيد المعنى
أولا بالمقصود والمستعمل فيه وثانيا بالمقصود منه فانه صريح في ان المراد ما قلناه وانه ما تقرر
السيد عبارة العضد السابقة قال فان منع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعماله هو فيه بل
ما يصح استعماله فيه بمعنى الوضع الى ان قال يجاب على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد
جميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلا خفاء في ان الصواب ان المراد بجميع اللفظ ههنا
ما استعماله هو فيه واذا ثبت ان المراد بالمعنى ما استعمال اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذى
أورده وهو اللفظ الموضوع لمعنى يجوز به الى معنى آخر بدون استعماله في الاول خارجا عن
القسم وهو ان يتعدا اللفظ ويتعدا المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر خروجه عن هذه
الاقسام بل يجب خروجه عنها كما هو ظاهر وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع
لمعنى الذى لم يستعمل في معناه الموضوع ل ولا في معناه المجازى يكون خارجا عن القسم لما ذكر
وبما تقدم نقله عن العضد وسواشه تعلم ان الاعتراض الثانى والثالث في كلام الشيخ لو صحا
ورد على ابن الحاجب أيضا كالمذكورين وانما لا يختصان بالصفى فتأمل (قوله والمعنى
ما وضع لمعنى الخ) فيه أمران الاول ان التكررة وضع لمعنى أيضا اذا الوضع انما يضع لمعنى قوله
تخرج التكررة فتشعر ويوجب بان المراد انه وضع لمعنى باعتبار تعيينه فخرج التكررة فانه وان وضع

(ولعلم ما) أى لفظ
(وضع لمعنى) تخرج التكررة
(لا يتناول) أى اللفظ
(غيره) أى غير المعنى تخرج
ماعد العلم من اقسام المعرفة

لمعنى لم يمتد بتعيينه والثاني قال شيخنا العلامة واعلم ان هذا العلم بما ذكره يقتضيه بعلم الغلبة أى
لا يصدق عليه وبالمعروف بلام الحقيقة أى يصدق عليه لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول
غيرها انتهى وقال الكوراني وكان عليه زيادة قواهم بوضع واحد لثلاث فخرج الاعلام المشتركة
فانهم وان كانت متساوية غير هالكن لا بوضع واحد بل باوضاع متعددة انتهى (وأقول) اما ما قاله
شيخنا فخوابه اما أولا فينتبى ان يعلم ان هذا التعريف مساو لتعريف الكافية لابن الحاجب فانه
قال العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى وتبين ابن الحاجب نفسه ان
قوله بوضع واحد غير صحيح اليه كما سياتى نقله عنه ولا يفتى عليك شغف الشيخ بما صرحه ابن
الحاجب ومما نقله ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفي ذلك كلام المصنف والشارح
بعمد مخالفة لكلام ابن الحاجب وفي ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث
اعترف بجملة كل منهما فكان الواجب عليه ان يجيب عما اورده على المصنف لانه وارده على ابن
الحاجب أيضا أو سين انه وارده على ابن الحاجب أيضا ولا يخص الابرار بالمصنف فبالا عرض
عن ذلك واما ثانيا قال لا تنقض بعلم الغلبة يجب عنه بان المراد بالوضع في هذا العلم الوضع حقيقة
أوسعها واداة تمثل هذا التسميم والتعريف بل عليه في التعاريف وغيرها وبجواب المسألة
بارتساجه كثيرة الوقوع في كلامهم كما هو في غاية الوضوح لمن لم يتبع وأنهم يصفونهم ثم رأيت
العلامة الجاهلي في شرح الكافية وقد حدد ابن الحاجب فيها العلم بضمير هذا المصنف كما تقرر وقال
مانعه والاعلام الغلبة داخل في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم
الغالب بقدر معين بميزة الوضع من وضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضو ذلك انتهى
أى فالمراد بالوضع في هذا الحد هو الوضع حقيقة أو تنزيلا وحكما فانظر هذا العلامة المحقق
كيف جزم بدخول علم الغلبة في هذا الحد واحتج على هذا الجزم بان الغلبة بميزة الوضع فان ذلك
صريح في ان مثل هذا الأمر معروف عندهم غير متكرر ولا محذور واما الاستقاض
بالمعروف بلام الحقيقة فبعد عنهم مقدمة وهي ان المعروف بلام التعريف يستعمل في أربعة
معان المفهوم الكلي والقرود المعين والقرود الغير المعين وجميع الافراد ثم هذه المعاني الأربعة
هل هي معان متعاقبة مستقلة يتعين كل منها بحسب القرائن كما في الانماط المشتركة ويكون
كل منها معنى وضعيا قويا أو عرفيا أو يكون بعضها مجازيا وهي كلها ارجعة الى معنى واحد
وضعي ليستعمل اللفظ الأقبه والتعدد مستقادم من القرينة والمقام بان يكون اللفظ موضوعا
للمفهوم الكلي المطلق فتارة يراد به ذلك المفهوم من حيث هو وتارة يراد به ذلك المفهوم في
ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد والمراد على جميع هذه التقادير الاشارة الى تعيين
المفهوم الكلي والعلم به فكانه قيل هذه الحقيقة المعينة المعلومة وحدها وفي ضمن فردها
أو افرادها أو هي بعضها منقول كالقرود المعين وبعضها راجع الى غيره كالعلماء الثلاثة الباقية
فالقرود الغير المعين وجميع الافراد منها راجعان الى المفهوم الكلي بان يكون اللفظ موضوعا
له فكأنه تارة يقصد من حيث هو وتارة في ضمن فرد غير معين وتارة في ضمن جميع الافراد
احتمالات دل كلام المولى النفاذاني في بعض كتبه على أولها ووجه بعضهم على نظائره وذهب
الى الثاني بعض كالملة القوشجي شارح التحرير والى الثالث أكابر المحققين كالمولي

التقاضائي والسد الجرجاني كما حقق جميع ذلك مع ما يتبعه أو به شيخنا العلامة الشريف عيسى
 في رسالته وجبته فهو الذي ينبغي أن يكون عليه التعويل وعلى الأول فهو لال الوضع ثلاث
 المعاني المتعاقبة المستقلة واحدة أو متعددة محل نظر وعلى هذا أعني الثالث فهل المراد ان التقاض
 موضوع لكل واحدة من الخصاصات الثلاث أعني الماهية من حيث هي والماهية في ضمن
 فرد غير معين والماهية في ضمن جميع الأفراد على طريق ما اختاره السد وغيره في وضع الضمائر
 ونحوها أو هو موضوع للتقدير المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا يقيد من حيث هي
 ولا يقيد بكونها في ضمن فرد غير معين أو في ضمن جميع الأفراد كما في وضع الرجل لا آدمي
 الخصوص لا يقيد بخصوصية زيد وغيره محل نظر والظاهر الأول لأنه يلزم على الثاني كون التقاض
 مجازاً فيما إذا استعمل في الماهية بأحد القيود المذكورة كان استعماله في الماهية من حيث
 هي أو من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد كما كان
 التقاض محل مجازاً إذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمر وكذلك وهو بعيد كل البعد بخلاف
 لما يتبادر من قوة كلامهم وعليه أعني على الأول فهل وضعه لكل خصوصية من الخصاصات
 الثلاث موضع واحد كما في وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه
 من قبيل الوضع العلم لخصوصيات الشخصيات أو بأوضاع متعددة محل نظر أيضاً ولا يبعد ان
 الأقرب الأول وإذا انقضى ذلك فإن في الشيخ الاتقاض الذي ادعاه على الاحتمال الثاني ليس
 كما هو ظاهر لنزوح المعرفة بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله لا يتناول غيره لتناوله على هذا
 التقدير أي بوضع واحد كما هو المراد كما ينبغي غير الحقيقة المعينة من حيث هي كالحقيقة في ضمن
 فرد معين أو غير معين أو جميع الأفراد أو على الاحتمال الأول فإن ادعى تعدد الوضع عليه منعه
 قاته غير معلوم ولا ثابت أو اتحاد بطل الاتقاض لنزوح المعرفة المذكور حيث بقوله لا يتناول
 غيره لا يتناول على هذا التقدير بوضع واحد بغير معانيه أو على الاحتمال الثالث فإن في مع
 ذلك على تعدد الوضع منعه أنه غير معلوم ودون اثباته شرط القناد ويجوز الاحتمال لا يمكن
 في صحة الاتقاض أو على اتحاد بطل الاتقاض أيضاً لنزوح المعرفة بلام الحقيقة بغيره
 لا يتناول غيره لأن لفظ الاتيان متلا على هذا التقدير يتناول أي بوضع واحد كما هو المراد من
 التعريف كما ينبغي غير الحقيقة المعينة التي هي الحيوان الناطق من حيث هي لانه يتناول تلك
 الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد
 ولا يشك في تقارير الحقيقة باعتبار هذه الخصاصات (فان قلت) قد جلت كلام الشيخ على أنه أراد
 التقاض بالمعرف بلام الحقيقة من حيث هي وليس كذلك وإنما أراد التقاض بالمعرف بلام
 الحقيقة بمعنى التقدير المشترك بين الخصاصات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بهذا المعنى
 إذ لفظ الإنسان هو ذاته الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غير الحقيقة القرس (قلت) كون اللام
 للحقيقة بمعنى التقدير المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم فالبناء عليه لا يقيد
 خصوصاً في مقام نقض التعريف الذي لا يمكن فيه مجرد الاحتمال فإن زعمنا عدم موضوع
 لكل منهما أعني التقدير المشترك بين الخصوصيات وتلك الخصاصات أيضاً فإن زعمنا ذلك
 تعدد الوضع منعه أو اتحاد قلنا صحة هذا التقدير تمنع الاتقاض لأن المعرفة بلام الحقيقة

معنى القدر المشترك المذكور يتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحد من
 الخصوصيات كانه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عداها ومنها والقدر
 المشترك وان شئت تخلص الجواب واختصاره قلت الاتفاض يتوقف على كون المعروف
 المذكور موضوعا باوضاع متعددة للخصوصيات وهو يمتنع لادليل عليه لاحتمال انه موضوع
 للمعهوم الكلي والخصوصيات بوضع واحد فن ادعى خلاف ذلك فعليه اثباته ودون ذلك خرما
 التناقض فنامل ما ماطاة الكوراني بخوابه ان المتبادر من قوله لا يتناول غيره عدم تناوله من
 حيث ذلك الوضع والاتفاض يجب جعلها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم الى ذلك من
 العلم الضروري لكل أحد بان هذا هو المراد واللام خروج أصغر الاعلام بل
 المختار العلم في بعض اسماء الله تعالى وهو ضروري البطلان ثم رأيت قول الشارح الا في
 لا يتناول غيره من حيث الوضع وهو نص فيما أحبناه واشارة الى اعتبار بقية الحسنة لانه
 مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار كإفص عليه الأئمة فالعنى هنا ما وضع لتعريف
 لا يتناول غيره من حيث انه وضع لذلك المعنى وحيث يتدفع الاشكال رأسم رأيت في امالي
 ابن الحاجب النص صريح منه بعدم الاحتياج الى التحقيق الى هذا النص حيث قال ما نصه
 فقوله لا يتناول واحد دفع لوهم من توهم ان زيد اذا وضع على الواحد ثم وضع على ما بعد ذلك لا يتناول
 انه يتناول ما أشبهه فلا يكتفى بقوله لا يتناول ما أشبهه بل يرد على مثل هذا عنه لانه يتناول
 ما أشبهه وانما يتناول بوضع ثان ولم تدخل اسماء الاجناس لانها خارجة بالقول من قوله
 ما وضع لشيء بعينه وهو في الحقيقة غير محتاج اليه والاعتراض بزيد اذا سمى به باعتبار انه قد وضع
 منه دفع من غير حاجة الى زيادة بوضع واحد وذلك ان الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع
 تقديره لم يضعه لآخر أصلا فهو غير متناول ما أشبهه قطعا فلا حاجة الى قوله بوضع واحد في
 التحقيق انتهى وكان حاصل جواب ما أحبناه أولا وبذلك يتضح سقوط الاراد او ما توهم ان
 المردف لم يطلع على كلام الامالي واعتمد على تقليده فظاهر تعريف الكافية وقدره المنصف (قوله
 وضع بعينه وهو أي جزئي يستعمل فيه) أقول قد يشكك بالنسبة له عرف بال أو الاضافة من
 وجهين أحدهما انه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق
 اذ لا يصدق على الحقيقة أي جزئي اذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أي جزئي
 لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع ان كلا الأمرين من معاني المعروف بال أو الاضافة
 على ان اللفظ في الثاني مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لما في نفس الجزئيات كما علم
 مما تقدم من أن كبراهمة حقين ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعروف
 بال أو الاضافة بالنسبة له من معانيه وهو الفرد المميز والثاني انه لا يصدق على ما نصه أن
 العهد انتهى بالاسطلاح البياضي لان معناه الحقيقة في ضمن فرد ما كان أو اذنا من النسبة اليه
 الحقيقة لم يصدق قوله وهو أي جزئي يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع بعينه اذ لم يعتبر
 تعيين الفرد ويمكن ان يجاب عن هذا بما ذكرنا من ان لا يعتبر هذا التسمي لانه في المعنى كالشكوة
 كما صرح به أهل البيان (قوله فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي) أقول هذا
 ظاهر في ان الضمائر والاشارات موضوعها للوضع العام للخصوصيات المتضمنات وهو

فان يلاحظها وضع بعينه وهو
 أي جزئي يستعمل فيه
 ويتناول غيره بلا عنه فانت
 مثلا وضع لما يستعمل
 فيه من أي جزئي ويتناول
 جزئيا آخر به وهو وكذا
 الباقي

ما اختاره السند وغيره بل وفي ان بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الا في استعمال
علم الجنس أو اسمه معرّفا أو متكرّرا في الترددين أو الميم من حيث اشتغاله على الماهية حقيقي
بالنسبة لاسم الجنس المعرف وذلك لان قضية الوضع لا يجرى يستعمل فيه أن يكون اسمه ماله
في الجزئي من حيث نفسه حقيقة لا بخارجا كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث اشتغاله على الماهية
فليست أم (قوله فان كان التعيين خارجيا الخ) قال السيوطي من المهم معرفة اسماء الكتب من
أى قبيل هي وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القول بأنها من الاعلام المستحصنة
تعدد المسمى بها في الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد وأجاب شيخنا العلامة الكافي
بان التعيين انه لا يقتضي تشخيص الكتاب فهو صفة المحل فغنى يكون المسمى به واحدا في
الواقع يعنى وهو الكلام المؤلف المنظوم الذى صدر عن مؤلفه على الترتيب الذى وضعه وهو
شي واحد في الواقع وان تعددت محالته المكتوب فيها قال وقد يجب بان وضع الاسم لعين
ما نحتته المؤلف ثم وضع لها نسخ عنه وضعا شخصيا لاجتماعه فيها اتحادا كيدوقا لا جازم فزيد
قال وأما الجواب عنه بان وضعه في معناه كوضع اسم الاشارة في معناه فلا يدفع السؤال كما ترى
انتهى وفي شرح الرسالة الوضعية للعلامة عمام الدين حاتم قيل الملتزم الموضوع للمشخص
بالوضع العام لا يخص في الاقسام المذكورة اذا ما حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب
أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذى هو عبارة عن الالفاظ والعبارات
الخصوصية لا يتعدد الا بتعدد اللفظ وذلك التعدد قد يقع فلسفي لا يعتبره أرباب العربية
الترى انهم يجعلون وضع الضرب والقول وضع شخصيا لا نوعيا لجعل الموضوع امر متعينا
لا متعدد اقسام الكتاب موضوع لاه واحد لموضوعه فلا يكون موضوعا للوضع العام
وأما أسماء حروف التهجى فموضوعات لاه ومان كانت صادقات على متعدد يشك اليه قول
الرفيعين كل واحد من حروف التهجى يتصلب بالانوار واهم كل واحد وقت رابعة تصاعد اول
يضم ما قبلها انقلابا وقوام كل همزة ما كنة بعد همزة متحركة تطابق ما يجانس حركتها ما قبلها
الى غير ذلك فان قلت اذا تعدد اللفظ عند همزة تعدد اللفظ ولا يتعدّد ذلك التعدد فكيف يكون
ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعدد حتى يقال انها موضوعات لاه ومان كلية صادقة
على متعدد قلت كلهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واء
القول غير والرضوان فلهذا كان التعدد المستند من افعال الكلمة ٢ على هذه الاسماء هو
التعدد الخاص بتعدد اللفظ مما لا يلتفت اليه انتهى كلام العلامة (قوله أى ملاحظ الوجود
فيه) قال شيخنا العلامة الحواري أن يقول ملاحظ التعيين فيه لان الوجود في الذهن مشترك
بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يعين به عن سائر هابل بالمشخصات الذهنية الخ (وأقول) هذا
التصويب سولان الشارح لم يعتبر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به
التعريف وانما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أى ملاحظ الوجود وفرق كبير ظاهر
بينهما فقوله لان الوجود في الذهن مشترك الخ فهو عن قول الشارح أى ملاحظ الوجود بالملحظة
وانما كان يصح لو قال الشارح أى موجود وانما قال أى ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة
المدكورة صحيح لان ملاحظة الوجود ليست متمركزة فيه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة

(فان كان التعيين في العين
(خارجيا فاسم الشخص)
فهو ما وضع لعين في الخارج
لا يتناول غير من حيث
الوضع فلا يخرج العلم
العارض الاشتراك كزيد
مسمى به كل من جماعة
(والا) أى وان لم يكن
التعيين خارجيا بان كان
ذهنيا (فعلم الجنس) فهو
ما وضع لعين في الذهن أى
ملاحظة الوجود فيه كاسامة
علم السبع أى ما عينه
الحاضرة في الذهن

٢ بخطه أى لفظ كل في نحو
قوله السابق كل واوا الخ اه
من هامش

عدم اعتبارها في وضع التكررات وأسماء الاجناس التكررات كما لا يخفى وقد قال الزركشي
 كغيره ونحقيقه أي الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ان اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة
 الذهنية من حيث هي فاسد موضوع الحقيقة من غير اعتبار قدمها اصلا وعلم الجنس
 موضوع الحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو فروع متبعض لها مع قطع النظر عن
 افرادها وتفسيره المعروف باللام التي للحقيقة والمماهية فان الحقيقة الحاضرة في الذهن وان
 كانت عامة بالنسبة الى افرادها فهي باعتبار حضورها فيه شخص من مطلق الحقيقة فاذا
 استحضر الواضع صوراً لا يستلزم اياها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة
 لمطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلاً يقع في زمان
 آخر وفي ذهن آخر والجواب مشترك في مطلق صورة الاسد وفي كلامه سيبويه اشارة الى هذا
 الفرق فانه قال الى آخر كلامه وقال الكوراني ما نصه واما الجواب عن الثاني وهو الفرق بين
 علم الجنس واسمه فهو ان في اسم الجنس التكررت ذهبتين أحدهما انه موضوع للقرن المنتشر
 وعلى هذا الاصل كالان لا علم بالجنس ليس موضوعاً لقرن بل للحقيقة وثانيهما انه موضوع
 لقسمية وحيث يتحصل الاشكال والجواب ان في علم الجنس لوحدة الحضور الذهني وفي اسم
 الجنس لم يلاحظ فان قلت الواضع اذا وضع لفظة بازا معنى لا بد وان يلاحظ المعنى وكذلك
 القائل جاني في لا بد وان يلاحظ معناه قلت قولنا لم يلاحظ فيه الجواب لان الحضور الذهني
 وان كان حاصل لم يلاحظ في التكررت بخلاف المعرفة فان الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار
 التي ليس اعتباراً والعلم انتهى لخاصة الفرق انه اذا حضرت الماهية في الذهن تصدق
 فيه امران صورة تلك الماهية ونفس حضورها والثاني وصف الاول فان وضع الموصوف
 وحده من غير اعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو اسم الجنس وان وضع لمجموع الموصوف
 والصفة أو يقول له موصوف باعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو علم الجنس وهذا فرق
 صحيح لا يخبر عليه ولا خلل يتطرق اليه فافهمه ولا تغتر بفتح الشيخ المني على السهو كما حلت
 على ان عدم استلزام الملاحظة الوجودية الملاحظة التبعين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة
 الاولى اعتباراً للملاحظة الثانية ممنوع كما أشرنا اليه وسأني أيضاً الاشارة اليه ولا يخفى ان
 قوله فلا يتعين به عن سائر ما المقضي ان المقصود بهذا القيد التبعين بغيره عن سائر
 الصور الذهنية غير محذور لا يميز ذلك عن المعرفة بلام الحقيقة بل بما بعد ما عني قوله لا يتناول
 غيره كما تقدم بيانه في الكلام على تعريف العلم واما قوله في آخر كلامه وبه وهذا
 ظهور ان الملاحظة أي ملاحظة التبعين لا بد منها في هذا العلم وعلم الشخص وان سكنت الشارح
 عنها انها لغوا به فليس ان ملاحظة الوجود في الذهن لا تستلزم ملاحظة التبعين فيه وأن
 اعتبار الملاحظة الاولى لا تستلزم اعتباراً للملاحظة الثانية انه ان اراد انه لا يتم تعريف واحد
 منهما الا ذكرها فيه فهو غير صحيح لان ما ذكره المصنف في تعريف كل منهما جامع مانع على
 ما تقرر فلا حاجة الى زيادته شيء آخر وان فرض اعتبار في المعرفة اذ لا يجب في التعريف
 المقصود به تمييز المعرفة عن غيره ذكر جميع ما يعتبر في المعرفة بل الواجب ليس الا ذكر ما يميز به
 عن غيره وذلك حاصل ما ذكرنا وان اراد انه لا بد منها في نفس الامر ليتحقق المعنى العلمي فليس كلام

المصنف والشارح هنا في بيان ما يتحقق به المعنى العلمى في نفس الامر بل في مجرد تعريف العلم
 الجامع المانع كما هو ظاهر وما ذكره كاف في ذلك فلا وجه لاجباج ذكر هذه الزيادة هنا وان
 فرض اعتبارها في المعرفة لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة الى التعريف الذى ذكره
 المصنف بل بالنسبة لقوله فان كان التعيين خارجا عن هذا الامر في معرض التعريف لا نأقول
 هو تقسيم لاحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم الى القسمين فهو متعلق بالتعريف
 ومعلوم ان هذا الانقسام لا يتوقف على الملاحظة المذكورة لان الخارج من هذا التقسيم لكل
 منهما اذا انضم الى بقية قيود التعريف جعل منه ذلك القسم من غير احتياج في ذلك الى تلك
 الزيادة كما اشار الى ذلك الشارح بقوله في المرحومين فهو خارج عن الخ وبالجمله فما ورد في
 في هذا المقام سبق الى التعليل والاستنباط كما تبين لك بما قرأناه عليك بالتأمل (قوله أى من غير أن
 تعين) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول من غير أن يلاحظ تعينها في الذهن اذ تعينها في الذهن
 لا يتفك عنها اذا وجدت فيه وجودها في الخارج فمتنع انتهى (وأقول) هذا التصويب سهو
 عند التأمل الصحيح وانما كان يصح لو عبر الشارح بقوله أى من غير أن تعين بوزن تسكيم عينا تعين
 فوقيتين وليس كذلك بل انما يصح بقوله من غير أن تعين بوزن تعلم مبدؤا بآراء الغالبية مبنيا
 للمفعول وهو هنا ضمير الماهية وظاهر ان معناها تجعل أى الماهية متعينة وان معنى جعلها
 متعينة في الذهن هو اصدارها فيه وملاحظة حضورها في الخارج هو التوجه الى فرد ما
 والاحساس بشخصه قال معنى قوله تعين هو ملاحظة تعينه واعتباره فكيف يصح هذا التصويب
 ونعليه بقوله اذ تعينها في الذهن فعمل استقامة عبارة الشارح وفاد هذا التصويب بل
 لو فرض تغيير الشارح بقوله تعين بمقتضى فوقيتين يلزم هذا التصويب بل لو ارجل التعيين
 حيث قد على مطاوع التعيين بوزن التسكيم ولهذا عبر العوض في رسالته الوضعية بقوله عبارة
 الشارح ولم يعترضه شراحه مع مزيد مناقشتهم ومذقبة هم بل فسر واما ما حمله ما قلته فانه
 قال فان علم الجنس كاسامة وضع لمعين يجوز هو وأسد وضع لغير معين فقال بعضهم عقب قوله
 لغير معين وان كان لا يخالص التعيين في حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظة الخ فانظر كيف فرق بين
 التعيين المستقادم لفظ معين في قوله لغير معين وبين التعيين حيث أثبت التعيين ونفى عنه
 الملاحظة على تقدير انشاء التعيين المشار اليه بقوله لغير معين فانه صريح فيما فسرنا به التعيين
 وقال بعضهم في قوله لغير معين أى لما لم يعتبر فيه التعيين انتهى وهو ايضا صريح فيما قلناه وقال
 العصام منهم في قوله لمعين والمراد بالوضع لمعين انه وضع لشي باعتبار تعينه وعلى وجه يستفاد مع
 تعقل من اللفظ تعقل التعيين وأما أن التعيين داخل في مدلول اللفظ وجزء منه فغير معلوم فاقبل
 ان التعيين جزء من مفهوم علم الجنس لا بد من دليل كإمكان ما أفيد انه خارج عن المدلول واعتبار
 منه لا بد من دليل انتهى فأشار الى ان معنى معين معتبر فيه والتى ان التردد في ان التعيين جزء
 أو خارج وقد وقت الإشارة الى ذلك بقولنا السابق وان وضع لمجموع الموصوف والصفة
 أو تقول الخ ثم قال في قوله لغير معين لا يعني انه يجعل عدم التعيين معتبرا معه كما يفيد ما سمعت
 في حل قوله وضع لمعين بل معنى غير معتبر معه التعيين انتهى فقد ظهر ان تغيير الشارح موافق
 لتغيير غير من الأئمة وانه معنى صحيح مطابق للمعنى الذى قصدته الأئمة وأن تصويب الشيخ في غير

(وان وضع) اللفظ للماهية
 من حيث هو أى من غير
 أن تعين في الخارج أو الذهن
 (تاسم الجنس) كاسامة
 للشيء أى لماهية واستعماله
 في ذلك كان يقال أسدا جرا
 من تعلب كما يقال اسامة
 أجرا من تعالة

والدال على اعتبار التعيين في علم الجنس اجراء الاحكام اللغوية لعلم الشخص ٧٧ عليه حيث من الامتناع الصريح معناه

التأنيث وأوقع الحال منه
شعور هذا اسامة مقبلا ومنه
في التعيين المعرف بلام
الحقيقة نحو الاسد اجرا
من التعليب كما ان مشيل
التكررة في الابهام المعرف
بلام الجنس بمعنى بعض غير
معين فحوا ان رأيت الاسد
أي فردا منه ففقر منه
واستعمال علم الجنس أو
اسمه معرقا أو منكرا في
القرء للمعين أو المبهم من
حيث اشتغاله على الماهية
حققي فهو هذا اسامة أو
الاسد أو أسد وان رأيت
اسامة أو الاسد أو أسدا
فقرنه وقبل ان اسم الجنس
كأسد ورجل وضع لقرء
مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما
يساقى ان المطلق الدال على
الماهية بلا قيد وأن من زعم
دلالته على الوحدة الشائعة
فوهه التكررة فالمعبر عنه
هنا باسم الجنس هو المعبر عنه
فبما ساقى بالمطلق نظرا
للمقابل في الموضوعين وما
يؤخذ من هذا الآتي من
اطلاق التكررة على الدال
على واحد غير معين والمعرفة
على الدال على واحد معين
مجمع كالأخذ مما تقدم
صدر البحث من اطلاق
التكررة على الدال على غير

محدد الا ان يرد في الاولوية ان ما ذكره اوضح فاعلم (قوله والدال على اعتبار
التعيين) قال شيخنا العلامة هذا دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه
ملاحظ التعيين فيه (وأقول) قد علمت ان دفاع هذا التصويب وما هذا الاستدلال فهو سهو قطعنا
وذلك لان الشارح فسر التعيين بملاحظة الوجود في الذهن حيث قال فبما تقدم فهو ما وضع
لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه فانه اذا كان المعين هو ملاحظ الوجود في الذهن كان
التعيين هو ملاحظ الوجود في الذهن وعلى هذا فمضى اعتبار التعيين اعتبارا بملاحظة الوجود
في الذهن وهذا ما وقع لقوله السابق بملاحظة الوجود في الذهن وليس مقارنا للمعنى يسوغ
الاستدلال به على مثل ذلك وان سوابه ما زعم على انه لو سمح ما قاله كان ما هذا دليل على المراد
بذلك وقاية الامران هذا دفاع لابهام ذلك ومبين المراد منه ومثل ذلك مما لا بد من خلافا تاملا
ذلك فمضى خفي على الشيخ منطوقه (قوله واستعمال علم الجنس أو اسمه معرقا أو منكرا في
القرء للمعين أو المبهم من حيث اشتغاله على الماهية حققي) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان
التعيين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون
فيه حقيقة انتهى (وأقول) جواب هذا البحث ان الفرض ان اطلاقه من حيث اشتغاله على
الحقيقة بشرطها كما صرح به عبارة الشارح ولا يخفى ان ما ل هذا هو للاطلاق على الحقيقة
بشرطها في ضمن القرء للمعين أو المبهم فلا اشكال وهذا في غاية الوضوح فتأمل (قوله نحو
هذا اسامة أو الاسد أو أسد) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان استعمال اللفظ في الفرد هو
اطلاقه المطلق مراد به ذلك القرء والمحمول فيما ذكره مراد به مفهومه الوضعي وحله على
الموضوع بمعنى انه صادق عليه لانه هو عينه والالكان كذا بانتهى (وأقول) بعد كون هذا
البحث مناقشة في تمثيل وأن غير الشارح من الاتفة قد سبقه الى ذلك التمثيل فان الرضى نقلا
عن ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس للقرء بنحو هذا اسامة اما أولا لقوله والمحمول
فيما ذكره مراد به مفهومه الوضعي مجموع لانه مبني على ان الجزئ الحقيقي لا يعمل على شيء
حقيقة أصلا وهو مجموع في خواص التهذيب للعلامة الدواني في الكلام على تعريف الجنس
بما تقدم قوله المقول أي المحمول وهو شامل للكل والجزئ فان الحمل ينته ما معاهل ما صرح به
الفارابي في الدخول الاوسط بل الشيخ في الشفاء أيضا وما يقال من ان الجزئ الحقيقي لا يقال
ولا يعمل على شيء حقيقة أصلا لان عمله على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة
من أمرين متغايرين وحله على غيره ايجبا لا مجتمع فاقول فيه نظر اذ يصور وجهه على جرحه فمنازله
بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهم ما مختلفان
بحسب المفهوم وتحدان بحسب الذات فان ذاتهما ما يزيد بينهما وكذا يجوز وجهه على كل شيء آخر
بحرثية كما في قولك بعض الانسان زيد انتهى فانظر هذا الامام المتفق على جلالة المعروف
بفراوة العلم المشهور بقاية التحقيق والتدقيق المحمول عليه في امثال هذه المباحث كيف حكمتكم
بعدة حمل الجزئ الحقيقي على غيره ونقل ذلك من شئ المحكم الفارابي وابن سينا مع شئنا لان ذلك
بهذا الضاحك وهذا الكاتب الدال على ان المراد بالضاحك والكاتب في هذين المثالين هو
الجزئ الحقيقي لا الماهية والكل والامتناع في شئنا لان ذلك من حمل الجزئ الحقيقي على غيره

المعين ماهية كمن أو فردا والمعرفة على الدال على المعين كذلك

فهل يبق مع ذلك تردد من عاقل في صحة تمثيل الشارح وان دفاع بحث الشيخ وأما ثانياً فيقد قرأنا
 الميزان ان المراد من حمل الشيء على الشيء بيان اتحادهما في الوجود على تقدير وجودهما
 فقوله لا أنه هو بعينه ممنوع بل هو عينه باعتبار الوجود كما يصرح به كلامهم هذا وكفى في تحقق
 الاستعمال هنا قاعدة هذا الجمل لايجاد بحسب الوجود ولا كذب في اتحادهما بحسب الوجود
 فاللزومة في قوله والاسكان كذا بمنوعة منعاً ظاهراً نعم قد يشك فيل التأمّل لو قد كونه
 الاستعمال - مقيماً حيث كان هناك حمل على الحقيقة التي ذكرها الشارح لأنه يقتضي مجازية
 زبد في نحو قولنا زيد حيوان حيث لوحظ زيد من حيث خصوصه لا من حيث اشتراكه في ماهية
 الحيوان وهو في غاية البعد بل منافقاً لظاهر ما تنقسم في معنى الجمل وبجواب جميع اشتباهات انما
 يقتضي مجازية استعمال لفظ الحيوان في زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد
 فيه من حيث خصوصه وهذا ظاهر (قوله مسألة الاشتقاق) قال السيد في حاشية العبد (كان
 قلت) عرقي الفرق بين الاشتقاق المعروف والعدل المعبر في منع الصرف (قلت) المثلث وراى
 العدل معترقبه الاتحاد في المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف في المعنى كما تشابه بين
 والا فلا اشتقاق أعم الا ان المصنف قد صرح في بعض مصنفاته بغيره المعنى في العدل فلا ولى
 ان يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك
 فالحال قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة منها جعل ثلاث مشتقة
 من ثلاثة انتهى قوله ولذلك أى لكونه قسماً من الاشتقاق (قوله من حيث قيامه بالفاعل)
 أقول ذكر المحشيان ان هذا اشارة الى ان هذا المصنف حدد باعتبار العلم وانه احتراز عن حده
 باعتبار العمل وتعلقه بالفعول كما يقال هو أخذ لفظ من لفظ يناسبه في التركيب فيجعل الال
 على معنى يناسب معناه ولى في هذا الاستراظ لان الاخذ المذكور قائم أيضاً بالفاعل فانه
 الاخذ مع صحة حمل الاخذ على معنى الحكم بان أحدهما مأخوذ من الآخر وقرع منه فيكون
 هذا الحد أيضاً باعتبار العلم فان قيل يمكن جعل الاخذ مصدراً للمبنى المفعول فيكون وصف
 المفعول دون الفاعل قلت ويمكن جعل الرد أيضاً كذلك فكل منهما يمكن جعله على مصدر المبنى
 للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبنى المفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا يسه
 لحد الرعل على مصدر المبنى للفاعل وجعله احترازاً عن التعريف بالاخذ المذكور مع انه على مصدر
 المبنى للمفعول مع امكان العكس في كل منهما كما تقرر الا ان يجب ان حمل الاخذ مصدراً للمبنى
 للفاعل على نفس العمل أقرب من جعله على معنى الحكم المذكور وعل الأقرب في هذا المقام ما تقرر
 شيئاً في حاشيته فراجع (قوله رد لفظ الخ) فيه أمران أحدهما قال الامهاني في شرح
 المحصول لا يقال لوضع ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل في كابل واسر اقل مشتقات
 لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل وذلك لانها لو كانت مشتقة لما كانت أجمية لكون
 الجملة متفقة للاشتقاق لكنها أجمية والا لا تصرف واللازم باطل فاللازم كذلك لانها تقول انما
 ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الاسماء العربية وتلك الالفاظ ليست بعربية اذ قلت اسماً حاصلاً
 جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بغير وجهها من الحد ثم قال أعني الالفاظ هي فان قيل لا نسلم
 وجود حد الاشتقاق في تلك الالفاظ قلنا الدليل عليه ما روى الله صلى الله عليه وسلم قال جبريل

(الاشتقاق) من
 حيث قيامه بالفاعل (رد)
 لفظ الى لفظ (آخر) بان
 يحكم بان الأول مأخوذ من
 الثاني

لم يثبت خبر بل وصح ذلك سال عن ميكائيل واسرافيل فقال له صلى الله عليه وسلم لاني آتى
بالجبروت في قبائل وميكائيل سمي بذلك لانه يكيل الازراق واسرافيل سمي بذلك لعظم خلقه
انتهى والثاني أن من الافعال ما لا يتصرف وما لا مصدر له موجود كعسى وليس فهل فهما
اشتقاق حتى يكون المراد بقواهم رد لفظ الخ موجوداً ومقدراً للوجوداً ولا فيه نظراً رأيت
ما ساقى من دلالة كلامهم على انه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الافعال
المدكو مشتقة (فان قلت) ينافي ذلك قولهم في نحو عسى وليس انهم ما جامدان (قلت) لا ينافيه
بل هو ان يكون وصفهما بالوجود بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق وبذلك تمثيل
الشاملي في ساقى ببارك فيل التجب لادلائ على اشتقاقها مع وجودها وعدم قسرها
فليسأل (قوله أي فرع عنه) قال شيخنا العلامة هذا التفسير يفسد الحد لصدقه حيث قد على رد
المنسوب والمصغر والجمع والتثنية ولو فسر بظاهره أي مقتطع لم يصدق على شيء منها على ان
ذكر الفرع والاصل في الحدي يفسده لتوقف العلم على الاشتقاق فيلزم الدور صرح به
التفتا زاني انتهى (وأقول) حاصل ما ذكره امران الاول ان نفس السارح الماخوذ بالفرع
قد التعريف من وجهين أحدهما كونه غير مانع لصدقه حيث قد بما ليس من افراد
المحدود كذا المنسوب وغيره مما ذكر وثانيه ما لزوم الدور في الثاني انه لو لم يفسر الماخوذ بالفرع
وفسره بالمقتطع اندفع القصد بوجهيه والجواب أمان الوجه الاول من وجهي الامر الاول
فهو انه لا يفتي على الخير بقواهم البصير يتصرفهم ان صحة هذا الاعتراض متوقفة
على ثبوت الاتفاق على ان رد المنسوب وغيره مما ذكر ليس من افراد المحدود الذي هو
الاشتقاق أو ثبوت ان الاصح عند الجميع حتى المصنف والشارح ذلك اذ لو لم يثبت واحد
منه ما بان ثبوت الاتفاق على انه منه أو اختلف فيه لكن لم يكن الاصح عند الجميع ذلك أو
احتمل الاتفاق والاختلاف المذكور لم يصح الاعتراض بذلك على المصنف والشارح اما على
الاول فظاهر واما على الثاني فلما زان يذهب الى القول بان ما ذكره من واما على الثالث
والرابع فلا احتمال ثبوت توافقهما والاعتراض بمجرد الاحتمال لا يصح كما هو مذكور مشهور
واذا علمت ذلك علمت نساد جزم الشيخ بهذا الاعتراض لصدقه ما يتوقف عليه من ثبوت أحد
الامر من كانه قد ثبت دون ثبوت واحد منهم ما خطر الفتاد وشيب الغراب بل قد ثبت خلاف
كل منهما فقد صرح امام الدنيا باجماع من يعتد به من أئمة المسلمين الامام فخر الدين بجعل
المنسوب من المشتق حيث قال في المحصول استدلالاً على انه لا يشترط في المشتق منه قيامه
بجنه الاشتقاق مانصه ولأن لفظة اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من أمور
يشتق قيامها من الاشتقاق اه وأقره على جعل هذه الامور من المشتقات شرأح كآبه
كلاصته في القراني وانه يكتسبها واستيعابها ما واطمها ثم في الكلام على القروق بين
الحقيقة والمجازة من علامات المجازة نقل عن الفراء الى امتناع الاشتقاق ثم نقضه بقواهم بالحد
سار والجمع جراه وفيه نص على اشتقاق الجمع من المفرد والاصح التقص بذلك كما لا يخفى
وصرح القاضي البيضاوي بجعل مسائل مشتقات حيث مثل به المشتق الذي تقع به زيادة
الحرف ونقصانه وان نظر الانبوي في شرحه في كونه مشتقاً من مفرد ولم يعرف ابن الحاجب

أي فرع عنه (ولو) كان
الاشح (بجاءاً للناسية
يتم ما في المعنى)

المشتق بقوله ما وافق اصلا بحروفه الاسرار وسنما عقبه بقوله وقدرنا تغييرا أي وقدرنا
 على التعريف بهذا القيد فهو اشارة الى تعريف ثمان قال الامام في شرحه ان كنه أي
 التعريف الثاني يشكك بمثل ذلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الآن يقال
 المراد بالتغيير اللفظي أعني أن يكون تحقيقا واعتبارا اه وهو نص في ان الجمع مشتق من
 مفرد والآن يسمى الجوزم بإرادته على التعريف الثاني ثم تكلف الجواب ولا يظن بمثل هذا
 الامام انه يجوز بالابراد مجزوا احتمال انه من المشتق بدون سند له الاجازة فاعقل ولما عرف
 الصق الهندي وناهيك به وباستنعايه واحاطته الاشتقاق في قوله قيل هو ما غير من أسماء المعاني
 عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو منتهما وما جعل ذلك المعنى وعلى
 موضوع له غير معين قال وهو غير جامع فان التثنية والجمع من أسماء الاعيان كقولك رجلان
 ورجال مشتقان من المفرد مع انه ليس اسم المعنى اه فانظر هذا النص القاطع من هذا الامام
 بأن التثنية والجمع مشتقان من المفرد بإرادته على هذا التعريف ولولا ان كونهما من
 المشتقات من الاسرار المحترقة المخرجة منهما ما وسع مثل هذا الامام هذا القطع كما لا يخفى وفي
 حاشية السيد للعضد ما تنبهه فان قلت نحو أسد مع أسد شذوحي في التعريفين فما تقول
 في ذلك جمعا ومفردا قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق ويمكن أن يعتبر التغيير تقدير
 فيندرج فيه ما يكون من نقصان حركة وزيادة مثلها اه وقية دلالة فطاع على اشتقاق الجمع
 من المفرد كما هو على المتأمل فظهر أن هؤلاء الائمة طائون بان الله وب والجمع من المشتقات بل
 فاطمون بذلك اذ لم يحكموا خلافا فيه ولا شبهة له اقل في ان مثلها المصغر والمثنى وانه لا يرسم
 للفرق بينهما مع تحول التعريف للجمع بل تقدم في كلام الهندي التصريح بالمثنى أيضا فاع
 ذلك كيف يصح لما قل ان يجوزم بفساد تعريف المصنف والشارح بقوله وهذا المذكورات
 لكن عند الشيخ ما هو عاده من عدم مراعاة كتب الائمة والاطلاع على ما فيها مع وثوقه بما
 يقع في خاطره الكرم وهذا أمر مشكل كما لا يخفى (فان قلت) مخرج القراني في شرح
 المحصول بان التثنية والجمع والمفرد قيم اقنود الجدة أي الذي ذكره الامام عن المبدأ في الاشتقاق
 وليس أحدهما مشتقان الآخر وقال أيضا ما تنبه هذا انما يقبضه اذا كان الجمع مشتقا من
 المفرد حتى يكون هو مشتقا من جدار وهو مما لا يكون الاشتقاق دخل في الجواز وهذا لم يقل به
 أحد فيما علمت بل قالوا الجار مشتق من الجرة لانها الغالب على جمر الوحش ولكن حد
 المبدأ في الذي قدمه أقل الكتاب يقتضيه في قوله ان تجد بين بين اللفظين تناسب في المعنى
 والتركيب فتد أحدهما الى الآخر ولا شك ان بين جاورهما مناسبة في المعنى والتركيب فتكون
 أحدهما مشتقا من الآخر (قلت) غاية الامر انهما مختلفان في البنية والاصطفاي
 والصق الهندي والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجوزم بالاعتراض بل
 مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدم والظاهر ان الشيخ لم يعتمد في ذلك
 الاعتراض الا على مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وعقل أو تغافل عما هو
 مشهور بينهم من أن مادة نقض التعريف يجب أن تكون معلومة وان مجرد الاستبعاد
 لا يوجب النقض فضلا عن الجوزم به على ان اقتصارنا على ما ينشأ انما هو بحسب اطلاعنا

التامس والافضل أن الشارح اطلع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر وأما عن الثاني
 من وجهي الأمر الأول فهو أن كلام القروع والاصل أعم من الاشتقاق لتحقيقهما بغيره
 أيضا فيكون العلم بكل منهما بدون العلم به بمكان فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام
 على قول الخلاصة * الحال وصفه فصلة منتصب * حيث قال وفي هذا الحد نظر لأن التنبص
 حكم والحكم فرع التصور والتصور موقوف على الخلفاء الدوراه يمنع التوقف لأن التنبص
 أعم من الحال للبعوثه لغيره فلا يتوقف تصور على تصور ولو سلم فليكن هذا التعريف انظما بل
 قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحات لا تكون الا لفظية وحينئذ فلا منشأ للاعتراض هنا
 بالدور الا الذمور عن ذلك واعلم أن الشارح في التفسير بالاصل والقرع موافق لغيره ولهذا
 قال الاصفهاني في شرح المحصول والمراد بالرد جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلاً والقرع
 مراد بالاصل اه وأما عن الأمر الثاني فهو أنه ان أراد بالانقطاع أخذ بعض الشيء لم
 يصح في اشتقاق نحو ضارب من ضرب اذ ليس ضارب ببعض ضرب حتى يصح الحكم بانه
 أخذ بعضه أعني بعض ضرب وان أراد به التصرف فيه بنحو تغييره وزيادة فهذا المعنى متفق
 قطعا في نحو المنسوب محاذ كراه الحكم بعدم ورود المذكورات على تفسير الماخوذ بظاهره غير
 صحيح أيضا فتأمل والله الموفق (قوله بأن يكون معنى الثاني في الأول) أقول فيه أمران
 الأول أنه قد يشكل ذلك في المصدر والمزيد اذا قلنا انه مشتق من المصدر والمزيد اذ لا يصدق
 بالنسبة اليه ان معنى الثاني في الأول بل معنى الثاني هو معنى الأول ويحجب جميع الصدق اذ
 لا معنى لتكون في الأول الا كونه مدلولاً له وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله
 (فان قيل) ينبغي أن يزيد معنى المشتق والافلا فائدة في اشتقاقه (قلنا) فقد تكون الفائدة
 التوسعة في العبارات أو المبالغة في المعنى أخذ من قولهم زيادة البناء تمدل على زيادة المعنى
 والثاني انه قد يشكل على قول المصنف الآتي وقد بطرد كاسم الفاعل وقد يتخص كالفاروق ومع
 الفرق بينهما الذي صرح به المحشيان وغيرهما كالزركشي وهو أنه ان اعتبر به معنى الأصل المشتق
 منه برأى من معنى المشتق داخل في معناه وموجب كون المشتق اسم الذات مبهمه من حيث
 انتساب ذلك المعنى اليه بالصدور عنها أو الوقوع عليها أو نحو ذلك فهذا المشتق مطرد الالمانع
 كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل له وان اعتبر به معنى الأصل المشتق منه في
 المشتق من حيث انه مرجح لتعيين الاسم المشتق من بين الاسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى
 في مفهوم المشتق بل بحيث يكون المشتق اسما للذات مخصوصة بوجودها معنى الأصل فهذا
 المشتق يتخصص لا بطرد في غير تلك الذات مخصوصة بمناو حده معنى الأصل كالفاروق لا تطلق
 على غير الزاجية مخصوصة بمناو مقرر للمانع وجه الاشكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذي
 لا يطر من المشتق ان معنى الأصل فيه لانه غير داخل في معناه ويحجب ما بان قوله بأن معنى كان
 فهي التنبص على عادته في استعمالها التنبص وما بان يكون معنى الثاني في الأول أعم من أن
 يكون فيه على معنى الجزئية لاعتدائه على معنى كونه موجوداً في معناه ومرجحاً لوضعه (فان
 قلت) هل يصدق ذلك على نحو المنسوب كالمكي والمدني بناء على شمول المشتق لهما كما تقدم
 (قلت) نعم لان معناها الشخص المنسوب للمكة والمدنية بنحو كونها مكنه فعلى المشتق منه

بان يكون معنى الثاني
 في الأول (والحروف
 الأصلية) بان تكون فيها
 على ترتيب واحد كما في
 الناطق من النطق بمعنى
 التكلم حقيقة وعمل
 الدلالة مجازاً كما في قولك
 الحال ناطقة بكذا أي دالة
 عليه وقد لا يشق من المجاز
 كما في الأمر أعني الفعل
 مجازاً كما سبقت لا يقال
 منه أمر ولا مأثور مثلاً
 بخلافه بمعنى القول حقيقة
 فلا يلزم من قول الغزالي
 وغيره ان عدم الاشتقاق
 من اللفظ من علامات
 كونه مجازاً انهم مانعون
 الاشتقاق من المجاز كما
 فهم عنهم المصنف وأشار
 بآيها قال اليه لان العلامة
 لا ينم انعكاسها

حاصل في المشتق لانه من قديم معلوم متبراه (قوله فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة) اعترضه شيخنا العلامة بأن اللفظ الموضوع لم يستعمل فيه هو بالنظر الى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازا فالعلامة لو قيل يلزم انعكاسها لم يلزم الاستقاف المجاز وهو أعظم من وجود الحقيقة لاستلزامه كما يقتضيه كلام الشارح انتهى (وأقول) وجه ما اقتضاه كلام الشارح ان مقتضى منعههم أحد الأمرين اما اشتراط الاستعمال في المشتق منه واما فرض الكلام في اللفظ المستعمل فعلى الاول لا اشكال في أنه لو قيل بالانعكاس العلامة لزمن من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة وكذا على الثاني لأن المعنى حيث أنه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة مما اقتضاه كلام الشارح لا غير عليه على التقديرين وبما يدل على أن مقتضى منعههم أحد الأمرين المذكورين قول الامام بحجة الاسلام في المستعنى مانعه الثانية أى من العلامات التي يعرف بها المجازات يعرف باستناع الاشتقاق منه اذا الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه الأمر واذ استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه أمر ٨١ فتقييده بالاستعمال في قوله اذا استعمل الخ يدل على أحد الأمرين كما لا يخفى وقول الامام فخر الدين في المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز تفاهة الغزالي مانعه وثانيها قال الغزالي رحمه الله تعالى امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الأمر والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضا ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه يقتضى بقولهم البليد حار والبيع حر وعكسه أن الرائحة حقيقة في معناها وليس مشتق منه الاسم ٨٢ فاقصاوه على النقض طردا وعكسا بالمجاز والحقيقة يدل أيضا على أحد الأمرين وقول الصفي الهندي في نهايته مانعه وتاسعها أى العلامات القارقتين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملا في معنيين ويشترط منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم التفاعل والمفعول وغيرهما ولا يشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المنافع منه في علم انه مجاز فيه وحقيقة في الاول ثم قال فان قلت ولترسم ان الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لا نسلم أن عدمه دليل التجوز الخ انتهى وهو دال أيضا على أحد الأمرين وقول المصنف في منع الموانع وأما قولنا ولو مجازا فاشارة الى أن الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضي أبو بكر والغزالي والكا انتهى وهو دليل أيضا على ما ذكرنا على الامر الاول بعينه وعبارة العراق في شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازا الى أن الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يـكـون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافا للقاضي أبي بكر والغزالي والكا حيث منعوا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك محصيا للحقيقة انتهى وهي أصح من عبارة منع الموانع في الدلالة على الامر الاول بعينه كما لا يخفى فلما دل منعههم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس بنى الشارح عليه كلامه ورد على المصنف بحاقطة على عدم الخروج عما قاله وعدم الزيادة على ما ذكره فله دره ثم رأيت في أدلتهم على أصالة المصدر للفعل ما يصرح بعدم اشتراط الاستعمال وعبارة الشارح في شرح الاقضية مانعه الخامس أى من الوجوه الدالة على ما ذكر

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكره من ان الاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجند وجذب والا كبر ليس فيه جميع الاصول كما في السلم وثاب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولابد) في تحقق الاشتقاق (من تفسير) بين المقتضين حقيقة كما في ضرب من الضرب وقصه في المنهاج خمسة عشر قسمًا وقد ركا كما في طلب من الطلب فيقدر أن تفقه اللام في الفعل غيرها في المصدر كقدر يسويه ان ضمة التون في جنب جمعا غيرا فيه مقردا ولو قال تغير بتشديد الياء

كان أنسب

ان من المصادر لا فعل له انقطاع ولا تقدير او ذلك ويصح وويل وويل وويل فلو كان الفعل أصلا
 لكنت هذه المصادر غير عال أصول لها وذلك محال وإنما قلنا لا انفعال لها تقدير لانهم الوصيغ
 من بعضه افعال لا استحقاق أو من الحذف ما استحقق فاه بعد أعني في المضارع ولا استحقاق عنه من
 المسكون ما استحقق عين يبيع فيتوالت اعلال الفاء والعين وذلك من فوض في كلامهم فوجب
 افعال ما يؤدى اليه وليس في الأفعال ما لا مصدر له مستعمل الا وتقديره يمكن كسائر الأفعال
 التجب اذا ما قلنا في اللفظ انتهى ويمكن فهم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك
 بان يراد بالحقيقة في هذا المقام الحقيقة ولو بالقوة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل
 اللفظ فيه كان حقيقة وان لم يستعمل فيه بالفعل ثم قال شيخنا المذكور (فان قلت) قد يفسر
 الشارح انعكاس الخديع بمراتبه كما وجد المحذور وجد هو فالطابق هنا أن يفسر انعكاس
 العلامة بأنه كما وجد المعرفة في ما وجدت هي فما الحامل على تفسيره بما تقدم المطابق لتفسير
 ابن الحاجب هناك أي التلازم في الانتفاء (قلت) قوله فلا يلزم الخ اذ لو أراد المعنى الآخر أي
 استلزام وجود المعرفة وجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق وان كان
 هذا لازما لما قاله انتهى وقوله بما تقدم اشارة الى ما ذكره في قوله ما مضى قوله فلا يلزم انعكاسها
 أي انتفاء المعرفة كما التفت انتهى (وأقول) لا يفتي في هذا الجواب فان قوله فلا يلزم
 الخ مرتب على التفسير الذي ذكره وتابعه فكيف يكون التفسير مرتب عليه وتابعه والوجه
 انه أراد المعنى الآخر ولا ينافيه انه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أي الذي هو
 نقي لزم الانعكاس الذي هو في استلزام وجود المجاز عدم الاشتقاق لان ما ذكره لازم لان
 اذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الاشتقاق الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم
 على أحد الأمرين السابقين وانما أثر هذا اللازم للتصريح فيه ببقى ما فهمه المصنف عن
 الغزالي وغيره من استلزام الاشتقاق للحقيقة فتأمل فانه في غاية الظهور ووجه ما يدفع أيضا
 ما أورده شيخ الاسلام والحاصل ان معنى الاعتراض هوهم ان المقر في كلام الشارح هو
 نفس العكس وليس كذلك وانما هو لازم العكس وانما أثره لما مضى فانه لا يمكن من
 العقابين واعلم أن طرف هذه العلامة هو انه كلما تحقق عدم الاشتقاق تحقق كونه مجازا وعكس
 هذا بالعكس المستوي كلما تحقق كونه مجازا تحقق عدم الاشتقاق ومن لازم ذلك انه كلما وجد
 الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازا فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أن الكلام في اللفظ
 المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما لم يتحقق كون اللفظ مجازا تحقق الاشتقاق ومن لازم
 هذا انه كلما تحقق الاشتقاق تحقق الحقيقة بناء على ما ذكره لنا مثل (قوله كان أنسب)
 قال شيخنا العلامة أي بقولههم تحقيرا أو تقديرا اذ المحقق والمقدر لا أثر للتأخير انتهى وقال
 السكال كانه يريد ان أنسب بتعريف الاشتقاق فان حاصل تعريفه انما انه الحكم بأن
 لفظا مأخوذا من لفظ لتناسب في المعنى والحروف الاصابة والحال كما لا يقع منه تغير للفظ ولكنه
 يدر لتغير اللفظ الأول عما كان عليه وقد يقال بل الانسب ما في المتن اذ المراد انه لا يقدح في تحقق
 الاشتقاق الذي هو فعل المشتق أي الواضع من تغيير الواضع كاد عليه الاستقراء بان يغير
 اللفظ الذي هو الاصل الى القرع الذي قصد انقطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى

ويجيب بتوقف صحة الاشتقاق على التباين بين اللفظين والمحقق لتباينهما هو التغير الذي هو الوصف القائم بهما لا التغير الخارج عنهم فافلتنا قل (قوله وقد يطرده) فان قلت قضية الفرق الذي أبدوه هنا بين ما يطرده وما لا يطرده ان الفعل من الاول مع أن بعض الافعال فيه لا يستعمل لأن العرب أماتهم فهل ينافي ذلك اطراد الافعال قلت لا ينافية لأن تلك الافعال التي أماتهم العرب كلستثناء من القاعدة (قوله ومن لم يبق به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أقول أحترز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب في الاشتقاق منها كافي تامر ولا ين وحدادوا المكي والمدني على ما تقدم أن المنسوب من المشتقات قيام المشتق بما له الاشتقاق وقد قال السيد في قول الاحكام وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بما له الاشتقاق وكأنه اعتبر الصفة احترازاً عن مثل لابن ونامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس فاعلم بما له الاشتقاق اه وفي المحصول اعتراض على ما ذكره المصنف كقوله وانصفه ومحمد على انه ليس من شريطة المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن الملهوم من اسم المشتق ليس الا انه وذلك المشتق منه ولقطة ولا تقتضي الحول ولان لقطة التامر والابن والحداد مشتقة من أمور يستعمل قيامها بمن له الاشتقاق اه وأجاب الاسفهاني فقال وأما قوله ان لقطة ذولا تقتضي القيام به قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق بل ذلك في أسماء الاجناس وهذا لاننا نقول ذوال العلم وذو القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقدرة بالعالم أولاً لا نسلم أنه لا معنى للمشتق الا انه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخض عماد كرم وهذا الملح متقدم على الاول ثم نقول يلزم المصنف المدني والمكي فانه زعم أنهم من المشتقات مع انه ليس معناها ذومكة وذومدية وأما الابن والتامر والمكي والمدني وأما الهافلازرد لانه في الحكم المذكور في المشتقات من المصادر فلا ترد اه وذو كفهو القراني وقد ينظر في قوله مع أنهم ليس معناها ذومكة وذومدية فليتناقل والله أعلم (قوله حيث نقضوا عن الله تعالى صفاته الذاتية الخ) أورد المحشيان أن هذا يدل على ان ما انفصل عن المعتزلة من تجوز زعم ما ذهبوا إليه لم يصح حوايه وانما لم يوافقوه ولازم المذهب ليس عذهب على الصحيح (وأقول) هذا لا يرد على المصنف في نسبة الخلاف للمعتزلة أصلاً ولا فلان نسبة اليهم صادقة بكونها اعتباراً ولازم مذهبهم وأما أنه أراد خلافاً لا لازم مذهب المعتزلة وانما قصد رده احتمال أن يقولوا به اذ ليس من لازم كون الشيء لازماً للمذهب وان لازم المذهب ليس عذهب أن لا يقول به صاحب المذهب بل غاية الامر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به وانما ثابته لأنه لا يلزم من أن هذا لازم مذهبوا اليه في مسئلة الكلام أن لا يكونوا صرحوا به بل كلام المحصول صريح فيه فانه قال في أثناء تقرير خلافهم مع الاشاعرة في ذلك واستدلوا بالمعتزلة بان القتل والجرح والضرب قائم بالمقتول والجروح والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قائلاً فاذ لم يحصل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغرضه ثم ذكر جواب الاشاعرة عن ذلك وما عليه مما بسطه الامتهاني وشعر (قوله كالعالم والقدرة) قال شيخنا العلامة سقفة أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقي متبني عندهم عن الذات وان قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو بتبوي صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وانما قلنا صفة ذلك لأنه ذكر فيها واقفوا عليها من المشتقات

(وقد يطرده) المشتق (كاسم الفاعل) كضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يخص بعض الاشياء) كالقادرة من القوار (لأن حاجة المعرفة دون غيرها مما هو مقر للمانع كالكون) ومن لم يبق به وصف لم يجز أن يشتق له منه أي من لفظه (اسم خلافاً للمعتزلة) في تجوز زعم ذلك حيث نقضوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعالم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلاً لكن قالوا بانه لا بصفات زائدة عليها

منكم

٨٥ وأقول عندا بما يجب منه ولعله سهل لأن الكلام كثير من بقية الصفات مذكور في قوله
 صفاته الذاتية وفي غرض ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التثنية عليه وهذا
 تعرض له بعد قوله مشكك الخ قوله فانه في غاية الظهور (قوله يعني انه خالق الكلام) قال
 شيخنا العلامة فيه نظر اذا الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام
 لكن قائم بعمل آخر فالنزاع اذن معهم في جواز الاشتقاق بالعمل مع قيام معنى المشتق منه بعمل
 آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لامع عدم قيامه بعمل
 الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخطئ اذ (وأقول) أما قوله فيه نظر اذا الكلام في المشتق
 الحقيقي لا مجازي فبما أمران الاول انه ان صح هذا النظر ورد على غير الشارح فان ما قاله
 الشارح فانه غيره أيضا لا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذره فقيه تلييس قال العوضي
 شرح عبارة ابن الحاجب فانه لا لا معتزلة فليست هي التكميل لا باعتبار كلام هرة بل
 كلام الجسم هو مخلقه فيه ويقولون لانه معنى لكونه متكلم الا انه يحتاج الكلام في الجسم اذ
 فانظر قوله عنهم لانه معنى لكونه متكلم الا ان يخلق الكلام في الجسم فان معناه عين معنى قول
 الشارح مشكك لكن بمعنى انه خالق الكلام والثاني اننا لانعلم ان الكلام في المشتق الحقيقي
 لا المجازي بل هو في الاعم من كل منهما ومن ادعى تخصصه بالاول فعليه البيان بالنقل الصحيح
 الصريح ولهذا اقر الكمال قول الشارح في الحقيقة لم يخالفوا فيها عما يصرح بان الكلام
 في الاعم حيث قال بعد كلام موده فكان معنى الكلام في وصفه تعالى خلقه اياه وهذه الصفة
 ثابتة تعالى وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق اذ هم فاعلم بان الاشتقاق
 باعتبار صفة ثابتة تعالى وهذا هو مراد الشارح بقوله في الحقيقة لم يخالفوا فيها هنا أي من
 قاعدة الاشتقاق وهي ان من لم يسم به وصف لم يحز ان يشتق منه واصله ان الاشتقاق عندهم
 باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازا وخلق وصف ثابت لله تعالى اه فان قلت لكن يرد
 ما قاله قول السيد في حواشي العوض مائه فان قيل فاعلم التكميل عندهم يطلق على معنيين
 أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكميل انما ينطلق عليه تعالى مأخوذا من المعنى
 الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكميل والتكميل وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق
 منه حقيقة ولم يسم به بل بغيره اه (قلت) يرد على السيد اننا سلمنا ان المشتق منه الكلام لكن
 اشتقاق التكميل منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازي وهو خلق الكلام بناء على جواز
 الاشتقاق من المجاز كما هو الضم عند المصنف وغيره فان وافق السيد على الجواز أي جواز
 الاشتقاق من المجاز صح ما قاله الكمال على وفق ما أشار اليه الشارح ولم يكن مردودا بما قاله
 السيد وان خالف في ذلك لم يضر دما قاله الكمال كالشارح لسنائه على ما هو الضم عند المصنف
 وغيره من جواز الاشتقاق من المجاز ولا يبعد ان يكون الشارح كما قصدنا قاله في هذا المقام
 وقرره الكمال بما ذكر دما قاله المصنف والعوض وغيرهما من نسبة المعتزلة الى مخالفتهم قاعدة
 الاشتقاق فيما قالوه في الصفات قصد ابيار دما قاله السيد في شتيه في جواب السؤال المذكور
 كما ظهر مما قرأناه فليتأمل وأما قوله فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام فلا يسم ولا يفسى من جوع
 لانه ان أراد ان معناه عندهم انه قائم به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك كما علم من كلام العوض

لكن بمعنى انه خالق الكلام
 في جسم كالشجرة التي جمع
 منها موسى صلى الله عليه
 وسلم بناء على ان الكلام
 عندهم ليس الا الحروف
 والاصوات المصنعة اتصافه
 تعالى بها في الحقيقة لم
 يخالفوا فيها هنا لان صفة
 الكلام بمعنى خلقه ثابتة
 له تعالى وبقية الصفات
 الذاتية لا يسميهم شيئا
 لموافقهم على تنزيهه تعالى
 عن اضدادها وانما يتقون
 زيادتها على الذات

ويزعمون انها نفس الذات
مرتين ثم اتها على الذات
ككونه عالما قادرا فورا
بذلك من تعدد القدماء على
ان تعدد القدماء انما هو
محدود في ذوات لا في ذات
وصفات (ومن شائهم) على
التجوير (اتفاقهم على ان
ابراهيم) صلى الله عليه وسلم
(ذاب) أي ابنه اسمعيل
حيث أمر عندهم آله الذبح
على محله منه لا امر الله
تعالى اباه بنبه لقوله تعالى
حكاية يا بني اني ارى في
النمل اني اذ جئت الى آخره
(واختلفهم هل اسمعيل)
صلى الله عليه وسلم (مذبوح)
فقبل نعم والتأم ما قطع منه
وقبل لا أي لم يقطع منه
حتى قال سائق بهذا الخلق
الذابح على من لم يقسم به
الذبح لكن بمعنى انه مذبوح
آله على محله فخالف
في الحقيقة وما هنا أنسب
بالقصود بما في شرح المختصر
لا على وجه البناء من انهم
اتفقوا على ان اسمعيل غير
مذبوح أي غير مذبوح الزوج
واختلفوا هل ابراهيم ذابح
أي قاطع فمذابحهما واحد
وعندنا لم يمتز الخليل آله الذبح
على محله من آية له سبحانه قبل
التكن منه

وغیره وان أراد ان معناه عندهم انه خلق الكلام فيه ظاهر افعال الشارح كقوله رأسا اداء
من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالامر فيه يسير جدا بل قد يرجح صانع
المصنف بان المحدث ورأى فاده من عدم قيام معنى المستحق منه جعل الاشتقاق لقيامه بعمل آخر
كما لا يخفى ان مجرد قيامه بعمل آخر مما لا أثر له بخلاف عدم قيامه بالعمل فتأمل (قوله ويزعمون
انها نفس الذات) قال شيخنا العلامة فيه شي لان هذا الزعم يدعي الاستحالة لما يلزمه من اتحاد
الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لاحقيقة فالعلم بمعنى
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجب فلم يشقوا مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات
معنى اه (وأقول) أساقوله لان هذا الزعم يدعي الاستحالة فهو ممنوع بل لم يتشأ الا عن غاية
التساهل والاستراخ قوله لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى قلنا ليس الا لزم على هذا الزعم
الاتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضا فبما واحد الذات مختلفة لان
بالاعتبار بمعنى ان الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست
من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات الخصوصية وعبارة المولى التقاراني في شرح
العقائد وزعموا أي الفلاسفة والمعتزلة ان صفاته عن ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبارها تتعلق
بالمعلومات عالما بالقدرة والذات فادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم بمعنى معاشرة الفلاسفة
والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحياة وقادرا وصافا لعالم ومعبودا للخلق وكون
الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه قوله تسمى باعتبارها تتعلق بالمعلومات عالما
الخ لو قال عالما كان أولى وقد رد قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك
لو أرادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحدا لانه الحال وهم لا يرون له وانما
يقولون ان الذات يقرب عليه ما يترتب على الصفات وما هو غيراتها وليس ذلك محالاً وان
كان ظاهر التقلبات يخالفه ورد قوله وكون الواجب غير قائم بذاته أي لانهم جعلوه نفس العلم
والقدرة وغيرهما وهذه غير قائمة بذاتها بانهم انما يلزمهم ذلك لو قالوا بما في العلم للذات وهم
لا يقولون بها كما عرف مما مر فان أراد الشيخ بالاتحاد الذي زعم لزومه الاتحاد بالذات مع
التغاير باعتبارها فلا محذور في ذلك وان أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهومهما
واحدا فلزوم ذلك لما ذكره ممنوع منع لا خفا معه وأما قوله والحق الخ فلا معنى له ان ثبت ان
مذهبهم ما نقله الشارح كالمعدو وغيره عنهم وأما قوله لم يلزمهم جعل الذات معنى فيرد عليه انه
قد تبين انه لا يلزمهم ذلك على ما نقله الشارح كالمعدو وغيره عنهم فتدبر (قوله ومن شائهم على
التجوير) قال الكوراني واعلم ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة في غاية البعد اذ هذه
المسئلة مستقلة لا تتعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو في جواز النسخ
قبل التمكن من الفعل كما سبأني فقد نأى جواز نسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك
قصة ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه اذ امر بالنسخ فسخ قبل التمكن من الفعل وهم منوهوا
ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال بانه لم يوضع الاتحاد معان الذبح وقفا فيهم او نارة يقولون
بل أي بالذبح ويروون في ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فانه كلما
قطع جراً التأم مكانه وبالجمله ذبح أول ذبح الذبح قبل قائم بالذبح وان ذهبوا الى ما نقل عنهم

من أن الضرب قائم بالضررب كما قدمناه فلا وجه لقول المصنف اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح
 بناء على الأصل المذكور فتأمل اهـ (وأقول) لا يفتي أن الحصري قوله لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم
 إنما هو في جواز التسخ قبل التمكن من الفعل ممنوع لأن بيننا وبينهم خلافا في غير ذلك أيضا
 فإنه عندنا لم يمتدح على محله من ابنه وعندهم قد امتدح عليه بل مع القطع أيضا مع
 الالتئام عند بعضهم وهذا خلاف في هذه القضية في غير جواز التسخ ويمكن تخرج ما ترتب
 عليه من اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح واختلافهم في أن اسمعيل مذبح على أصل المعتزلة
 المذكور كما أشار إليه المصنف وبينه المحقق المحلى وإن بحث فيه بقوله لكن معنى أنه عزز آله
 الخ فكيف يستقيم ما زعمه من الحصر المذكور وتوجيه البعد الذي زعمه به فإن كان وجه البعد
 عنده ما يوجب المحلى مما ذكرنا فتأنيق كون كلامه لا يفيد ذلك بوجه يلزم أن يكون التوجيه
 بقوله لأن الخلاف الخ لقولنا لا وقع له هنا وما قوله وبالجمله ذبح أولم يذبح الذبح فعل قائم
 بالذبح الخ فهو كلام لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب إذ قد تصدى
 شرح كلام المصنف واتصب لمعارضته ومعارضة الشارح مع عدم فهمه كلامه في كثير من
 المواضع كما يطلعك عليه كتابنا هذا أو بيان ذلك هنا أنه توهم أن المصنف بنى كون الذبح فعلا
 قائما بالذبح على أصلهم المذكور حيث بنى اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح على ذلك الأصل وهذا
 غلط فاحش وإنما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفي غاية الوضوح من تقرير الشارح
 المحلى أن اتفاقهم على أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم في أن اسمعيل
 عليه الصلاة والسلام مذبح المتضمن ذلك للقول بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح
 مع القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبح مبنى على الأصل المذكور لأنه قد اشق
 لإبراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس بذبح
 وصف الذابح مع أنه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح وهذا البناء في غاية الظهور غير أنه
 يتحدث بحث المحقق المشار إليه آنفا فاعتبروا يا أولي الأبصار (قوله لقوله تعالى وقد بناء الخ)
 قال شيخنا العلامة قد يقال قد بناء أى من الذبح يدل على أن القداء قبل الذبح أى القطع
 وقبل الذبح أعظم من قبل التمكن أثبونه بعد التمكن بأمر الالة اهـ (وأقول) يمكن أن يجاب
 بأن التبادر من المعنى وسباق الآية أن القداء قبل الشروع مطلقا ثم رأيت الشارح في شرح
 قول المصنف في محبت التسخ والتسخ قبل التمكن تعرض لدفع ما أبداه الشيخ فقال واحتمال أن
 يكون التسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى
 فعل المأمور به وإن كان موسعا اهـ (قوله فإن قام به أى وصف له اسم وجب الاشتقاق
 لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور الأول أنه ملحق بالوجوب لغة وسكان معناه لزوم وقوع
 ذلك أو صفة والثاني أنه هل يجب الاشتقاق إذا كل من الذوات كأم ولد من وحيد إذا فانه
 صحيح كما تقدم في الكلام على قوله ومن لم يقم به وصف لم يميزان يشتق له منه فيه نظر ولا يبعد
 تخرجه على أن المراد استعمال ذلك وعدمه فإن قلنا ما طرأه فالقياس بالوجوب أو بعدمه ففيه
 ما ياتي آنفا والثالث أنه يشمل المطرد وغيره كلقارورة قال شيخ الإسلام والظاهر تخصيصه
 بالمطر دونه قاعدة والقاعدة لا تكون الا مطردة اهـ (وأقول) يحتمل أن المراد الوجوب ولو في

لقوله تعالى وقد بناء ذابح
 عظيم والجمهور على أنه
 اسمعيل كما ذكرنا لا اسمعيل
 (فإن قام به) أى بالشيء (ما)
 أى وصف (له اسم وجب
 الاشتقاق) لغة من ذلك
 الاسم لمن قام به الوصف
 كاشتقاق العالم من العلم أن
 قام به معناه (أو) قام بالشيء
 (ما ليس له اسم) كأنواع
 الروائح فإن لم يوضع لها
 اسم استغناء عنها بالقياس
 كرائحة كذا وكذلك
 أنواع الالام (لم يجب) أى
 الاشتقاق لاستحالة

الجملة فيتم على غير المطرد أيضا فليستأمل (قوله) وعديل عن نفي الجواز المراد ان نفي الوجوب
 الصادق به رعاية للمقابلة) فان قلبت نفي الوجوب وان صدق مع نفي الجواز الذي هو المراد ولكنه
 يوهم الجواز وهو نقيض المراد فلا وجه لرعاية المقابلة مع انهم انقيض المراد قلت الاستحالة
 قرينة واضحة على دفع ذلك الابهام فلا اعتبار به ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن الجواز ولم
 يعترضه أحد بان اللفظ مع ما يوهم الحقيقة مع عدم ارادتها وبهذا يظهر سقوط اعتبار الضالك
 توجيه النسخ العدول عما ذكر وان تعبيره بالعدم في غير محله (قوله) والجوهر على اشتراط بقاء
 معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني قد اختلف في ان بقاء المعنى شرط في
 كون المشتق حقيقة أم لا فذهب أحدنا اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها بشرط ان كان البقاء
 ممكنا والا فلا ونسب المصنف الى الجوهر وانهم يشترطون البقاء ان أمكن والا فتحرير بقاء كافي
 المتكلم اه تم قال واعلم ان قول المصنف والجوهر على اشتراط بقاء المشتق منه في كون
 المشتق حقيقة والا فتحرير بقاء بغيره بان هذا المذهب رابع غير الثلاثة التي قد مر ذكرها وليس
 كذلك بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما ورد عليه ان البقاء لو كان شرط لما كان مثل
 متكلم ويحضر حقيقة ولو عين المباشرة والا لزم باطل اتفاقا وجه الملازمة ان حصول هذه
 الافعال انما يكون بتقضي اجزائها شيئا فشيئا فلا يجمع الاجزاء في حين من الاحيان قط فقبل
 الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضى أوجب بان اللغة متبقة على المساهلة والا فخرجت
 أكثر الافعال التي هي من الاحوال كيضرب ويعشى ضرورة انها تحصل تدريجيا فالبقاء في جزء
 كافي أي مادام مباشر الجزئ منه فهو حقيقة وعند انقضاء الاجزاء مباشرة يصير مجازا اذ من فسحة
 سقيمة (وأقول) أما الثالث الذي حكاهم ولا فقهين المحلى انه مردود بقوله وما حكاه الامدي
 من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاءه دون الاول أي ما يمكن بقاءه
 بحيث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد فذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر
 به الوقف اه وأما قوله واعلم ان قول المصنف والجوهر راجع فلا يخفى ضعف هذه المناقشة
 لان المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجوهر وبين الثلاثة الاقوال التي ذكرها الكوراني
 حتى يقال انه يشعر بما ذكره واما اشعاره بالنسبة لاطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له
 لان غاية الامر ان الغير أجل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما
 لا يخفى واما قوله أوجب بان اللغة الخ في الضد والتحقق ان المراد المباشرة العرفية كما يقال
 يكتب القرآن ويعشى من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة
 لا ينفصلها فصل بعد عرفات كذلك الامر واعراضه عنه اه قال السيد الفخري والمتكلم حقيقة
 لمن يكون مباشر التعبير والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتقضى أو سعل قليل لم يخرج
 عن كونه متكاملا حقيقة وعلى هذا القياس افعال الخلال تفيد تسويع لغة في اعتبار
 الخلال واعتبار هذه الامور على الوجه المذكور اه وبوجه من قوله وعلى هذا القياس افعال
 الخلال انه لا يخرج عن كونه كتابا وما شاف في المثاليين المذكورين فيصير المحتاج اليه من الاشتغال
 باصلاح القلم والمكث الاستراحة في السروا علم ان هذا التحقيق الذي ذكره الضد جعله شيئا
 العلامة مقابلا لما قاله المصنف من اعتبار تحريره اه ولا يخفى انه لا مانع من اعتبار نهاية كل

وعديل عن نفي الجواز المراد
 الى نفي الوجوب الصادق به
 رعاية له متابلة (واوجه ور)
 من العلم (على اشتراط
 بقاء) معنى (المشتق منه)
 في المحل (في كون المشتق)
 المطلق عليه (حقيقتان
 أمكن) بقاء ذلك المعنى
 كالقيام (والا فتحرير جزء)
 أي وان لم يمكن بقاءه
 كالمتكلم لانه باصوات
 تنقضي شيئا فشيئا فالاشتراط
 بقاء ما خرج منه فاذ لم يبق
 المعنى أو جزؤه الاخر في
 المحل يكون المشتق المطلق
 عليه مجازا كالمطلق قبل
 وجود المعنى فهو المجاز
 وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر
 فيكون المشتق المطلق بعد
 انقضاء حقيقة استعمالها
 للاطلاق

منها في كون المشتق حقيقة بل لا يتجه الا ذلك ويمكن حمل كلام المصنف عليه بان يراد باشتراط
بقاء آخر جزء اشتراط أن لا يتقضى آخر جزء وهذا صادق بما قبل آخر جزء أيضا بمعنى والبقاء آخر
جزءه والافعدم مضى آخر جزء (قوله وثالثها الوقت) لا ينبغي أن الذي ينبغي أن يحمل هذا الثالث
في غير وجود المعنى حال النطق اذ لا يسع أحد التوقف في الكون حقيقة حينئذ والله اعلم (قوله
دون الوجود الكافي في الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال العضد المشتق عند وجود المعنى
المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لم يضر
وسيضرب مجازا اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لم يضر قبل وهو الان
لا يضر به قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال أولها مجازا مطلقا ثانيا حقيقة مطلقا ثالثا
ان كان مما يمكن بقاءه فجازوا الحقيقة فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة
فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها ان كان البقاء ممكنا اشتراطه والا فلا
وهو صريح في أن موضوع الاقوال المشتق المطابق على محل بعد انقضائه معنى المشتق منه
فالبقاء المشتق فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كاف في الاشتراط اه (وأقول)
لا خفاء في أن المراد الوجود والبقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وأنه اذا وجد حين اطلاقه
وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمراره كان تلبس بأول أجزاء القيام حين اطلاق قائم وجلس
قوما قبل أن يتحقق استمراره وادغام أو أقي بأول اللفظ كعرف من اطلاق طابق وسكت
قوما قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعا مع أنه لم يتحقق البقاء الذي هو استمرار
وجود المعنى بل التحقق بمجرد الوجود والحاصل ان البقاء هو الوجود في الزمن الثاني فإذا فرضنا
الوجود والاطلاق في الزمن الاول فقط مع استقامتهما في الزمن الثاني كان ذلك الاطلاق
حقيقة قطعا مع استواء البقاء قطعاً فيلزم أن المعنى في كون المشتق حقيقة بمجرد وجود المعنى
لا استمرار وجوده الذي هو البقاء والزمن أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازا لعدم استمرار
الوجود وهو باطل قطعا كما هو معلوم فلذا تبين الشارح المحقق على أن بمجرد الوجود كافي في
الاشتراط وأنه لا يشترط البقاء الذي هو استمرار الوجود وأنه انما عبر به لبيان حكاية المقابل
المتأثر بعدم الاشتراط اذ لو عبر بالوجود لكأن حكايته هكذا وقبل لا يشترط وجود المعنى
والله هو منه عدم اشتراط وجوده مطلقا حتى فيما مضى وليس كذلك لان الشرط على هذا
القول وجوده فيما مضى وإن كان الاطلاق بعد انقضائه لا باعتبار (فان قلت) قد ذكرت أن
المراد الوجود أو البقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وعلى هذا حكاية المقابل لا توقف
على التعبير بالبقاء لانه لو قيل وقبل لا يشترط وجود المعنى أي حال الاطلاق بل يكفي تقدمه
عليه كان محسنا مطابقا لمراد (قلت) لا يتبادر من نفي الوجود نفي وجوده مطلقا ولو سلم فهو
صادق بنفي وجوده مطلقا نفي التعبير به ايهام قوى بخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على
المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فإنه لا ايهام فيه مع التنبيه فيه على المقصود اذ يفهم منه الوجود
فيما مضى وهو المعتبر على هذا القول لمراد الشارح بقوله لبيان حكاية مقابلة لبيان حكايته على
وجهه بشعر بالمقصود ولا يتبادر منه خلافة اذ لا اشعار به مع تبادر خلافة منه كالأخى عنه
قطعا واذا علمت ذلك على وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشتراط فيه هو استمرار الوجود

(وثالثها) أي الاقوال
(الوقت) عن الاشتراط
وعدمه المتعارض دليلا
وانما عبر بالبقاء الذي هو
استمرار الوجود دون الوجود
الكافي في الاشتراط

والوجود المطلق فيه غير كاف وبعبارة العضد التي حكاه الامد لمناقضه به كاهرنا اهرنا دي
 تأمل صادق وذلك لان القول الاول الذي حكاه بقوله اولها بمجاز مطلقا هو القول الذي حكاه
 المصنف عن الجمهور ولا شبهة عليه في أن سبب كون المشتق مجازا هو عدم وجود المعنى أو آخر
 أجزاء عند اطلاقه واعتباره ضرورة انه لو وجد أقول أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة
 لوجود المعنى وان لم يستمر كما تقدم بيان ذلك ومنشأ فهم الشيخ انه لما رأى ان الكلام مقروض
 فيما بعد انقضاء المعنى وان الفاتت حينئذ هو البقاء لا أصل الوجود لقدمه على ان السبب
 في التجوز هو فوات البقاء فيكون هو المشترك وهذا غلط لانه كما أن البقاء قائم بعد الانقضاء
 فأصل الوجود قائم أيضا بالنظر الى حين الاطلاق وهو المعتبر كما تقدم فتوات أصل الوجود
 هو السبب في التجوز ولا ينافي ذلك تعبير العضد البقاء في قوله تقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى
 الخ لانه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على ان قوله أعني العضد في صدر العبارة المحكية
 عنه المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لما بشر الضرب حقيقة اتفاقا الخ صريح
 في كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك يا احسان التأمل ولا تهول تلك
 التهوريلات والله الموفق (قوله لتساقى له حكاية مقابله) أقول قد يعترض عليه بان هذه
 القاعدة معارضة باهمام التعبير بالبقاء اشتراط حقيقة عند الجمهور ويمكن أن يجاب بان
 انصراف البقاء في قوله والا فأنجز الى مجرد الوجود لا سبحانه اتصاله بالبقاء والام يمكن آخر
 جزء مترتبة على انصراف البقاء فيما قبله الى ذلك أيضا وقد ينظر في هذا انه ينافي الترجيح للتعبير
 بالبقاء ان حصل هذا أن المراد بالبقاء مجرد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور (قوله
 وانما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء) قال شيخنا العلامة مقتضى كلام العضد وغيره أن
 المعتبر في هذا القسم التلخيص بأجزائه منه متصلة قال فيه والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية
 كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة الى آخر ما ذكره (وأقول) ما ذكره العضد
 من التحقيق المذكور ووجهه هذا وعلى ما نقله المصنف كالاتى قد امدى فظاها أن اعتبار آخر
 الاجزاء مصور وما اذا كان معنى المشتق منه مستقلا على جميع تلك الاجزاء والا فاعتبر
 ما تضمنه معنى المشتق منه مثلا اذا أريد اشتقاق ناطق من صدر منه النطق بزيد قائم فان أريد
 بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجمل اعتبر آخر حروف هذا الجملة وان أريد النطق بجزئها
 الاول فقط أو الثاني فقط اعتبر آخر ذلك الجزء فقط وان أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين
 اعتبر ذلك الحرف دون غيره وان أريد النطق بجزئين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثاني ذلك
 الحرفين وان أريد النطق لا بقيد شيء من ذلك اعتبر أي بعض كل من الجملة حرفا كان أو أكثر
 وأمل هذا في غاية الظهور وانما سبب عليه لتلاخيص الفهم الى خلافه على انه قد تقدم قبول
 عبارة المصنف لهما على ما يشمل ما قاله العضد (قوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسمي) فيه أمران
 الاول قال شيخنا العلامة وعلى ما قدمناه عن العضد أي من اعتبار حقيقة البقاء لا تسمي
 في التعبير بالبقاء اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان ما قدمه عن العضد لا يخالف ما قاله الشارح
 خلافا لما ظنه الشيخ على ان التسمي في التعبير بالبقاء في قول المصنف والا فأنجز جزء مما
 لا يتصور والخلاص عنه فان لا تنزع من الاجزاء مما لا يمكن بقاؤه مما لا يتصور واستمر وجوده

لتساقى حكاية مقابله وانما
 اعتبر في القسم الثاني آخر
 جزء لتمام المعنى به وفي التعبير
 فيه بالبقاء تسمي

وما قصد من العضد بقدر مخالفته لا يبدى شي في دفع هذا التسميح كالايجتي وكان الشيخ ظن
أن من ادعى التسميح بالتسميح هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك بل لا منشأ
لهذا الظن الا الغفلة من مراد الشارح من ان البقاء هنا غير منصوص وقد كره لا يكون الاعلى
وجه التسميح والتجوز والثاني انه ظهر ان وجه التسميح ان تجزؤه لا يتصور استمرار وجوده
حتى يتصور وصفه بالبقاء وأما قول الكمال ويصح عودها على القسم الثاني أي في التعبير
القسم الثاني بالبقاء تسميح والمعنى انه تسويح لغة باطلاق البقاء فيما لا يجتمع اجزأؤه في الوجود
وان لم يكن ذلك مجازا فلا يجتي انه في غاية البعد عن كلام الشارح لان الذي لا يجتمع اجزأؤه
بجمله الحديث وليس كلام الشارح فيه وانما كلامه في آخر جزم من اجزأؤه فليست أم (قوله وما
حكاه الامدي من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة فان قلت اذا كان موضوع الخلاف
الاطلاق بعد انقضاء المعنى كافة العضد فكيف يمكن على القول الاول اشتراط بقاء المعنى
ياحد هذين الاحتمالين قلت الاشتراط ممكن وان تعذرا لايمان بالشرط بالا حقال الثاني وقائده
الاشتراط فيهما أن الاطلاق مجازي عند عدم الاتيان بالشرط تعذروا لا فليست أم (وأقول)
لا يجتي ما في جوابه من مزيد البعد والاوجه ان يقال ان القول الاول المذكور مرتب على
الاشتراط والمعنى انه لا اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة بكم كونه مجازا عند عدم البقاء
لقد شرط كونه حقيقة وعلى هذا الاشكال بوجه لان ذلك الاشتراط ليس للقول الاول وهو
مجازي في الاطلاق حتى يقال كيف يمكن الاشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة
وهذا غير القول الاول وان تلافية تأمل (قوله وهو اشتراط ما ذكر) أي من بقاء المعنى الخ
قال شيخنا العلامة وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أي التطيق كان معناه
يشترط بقاء المعنى أي التلبس به وقت التطيق في كون المشتق حقيقة وذلك يقتض قوله لا حال
التطيق وان كان في الجملة أي أي وقت كان معناه ان وجود المعنى في المحل أي وقت شرط في كون
المشتق حقيقة فاللازم ان المشتق حقيقة في حال تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله
توبعده وهو مع كونه خلاف الاجماع يقتض قوله حال التلبس أي دون غيره (وأقول هذا)
النظر نظر ضعيف ودليله دليل جفيف فليتين أو لا مقصود المصنف ليضع صحة ما ذهب اليه
وقد ادهاهول به الشيخ عليه مما يفتر به فضعفة القول والتلبس المحال على من ليس عنده امتنان
للمقول ولا المام بالمعقول فنقول وبالله المستعان حاصل كلام المصنف تبعا لايه الشيخ الامام
كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق الملح من كلام آية المنقول في حاشية الكمال وغيرها
هو ان مدلول الودف كسم القاعل ذات تامة تصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو
حدوث في ذلك المدلول وانه قد يقصد به الحدوث أي حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات
مثلا وكون أهل مدلوله ما ذكر وانه قد يقصد به الحدوث بجميعه قول المعايين ان كون المستند
اسما لا فائدة له وام والتبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدوثه أصلا سواء كان على سبيل
التبديد والتعطي أو لا ثم قال ان اسم القاعل دون اسفة المشبهة قديمة سببه الحدوث بمعية
المراتب (أه) وأما ما وقع في كلام ابن الطائيب من اعتباره في حد اسم القاعل كونه بمعنى
الحدوث فقال شيخنا واحد المحققين ومائة المدققين عيسى المقوي انه يحال فما ذكره الشيخ

وما حكاه الامدي من عدم
الاشتراط فيه دون الاول
بحث ذكره في الحصول
ودفعه وبأنه لم يقل به أحد
فلذلك تركه المصنف خلاف
ابن الحاجب وذكره
الوقف (ومن ثم) أي من
هنا وهو اشتراط ما ذكر
أي من أجل ذلك (كان
اسم القاعل) من جملة
المشتق (حقيقة في الحال
أي حال التلبس) بالمعنى
أو بوجهه الآخر (لا حال
المنطق خلافا للقرافي)
في قوله بالتالي حيث قال في
بيان معنى الحال في المشتق
ان يكون التلبس بالمعنى حال
التطيق به وبني على ذلك
سؤاله في نصوص الزانية
والزانية فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا فاقتلوا
المشركين ونحوها أنها انما
تتناول من انصف بالمعنى
بعد نزولها الذي هو حال
التطيق مجازا والاصل عدم
المجاز قال والاجماع على
تناولها حقيقة وأجاب
بان المسئلة في المشتق
المحكوم به تجوز بدعاب

عدد الظواهر لا دلالة في زيد منطلق على أكثر من ثبوت الإطلاق وغيره من أن الاسم للثبوت
قال ولعل ذلك لاختلاف علماء النحو والمعاني فتأمل ثم كتب بخطه بهم أم من ذلك ما ذهب إليه ويمكن
الجمع يجعل أحد الأمرين على كثرة الاستعمال والنسبوع والآخر على الوضع اه (أقول)
أو يجب مع بانه استعمال في أحدهما وهو الأكثر ما قاله أهل المعاني والثاني وهو الأقل ما قاله
أهل النحو كما يشعر بذلك ما قلناه عن السد حيث قال وقد ذهب إليه الحدوث بعمدة القرائن
وانه إذا أطلق بالمعنى الأول أعني أن مدلوله ذات ما تصف بمعنى المستحق منه من غير اعتبار
زمان أو حدوث كان متنا ولا حين الإطلاق حقيقة لا محازا لكل ذات ثبتت إياها ذلك الاتصاف
باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف وإن تأخر الاتصاف عن الإطلاق لأن الزمان غير
مقتضى مدلوله حتى يمنع تساوله كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك الاتصاف
ولا يتناول ذات ما ثبتت إياها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوتها وإوان سبق الاتصاف الإطلاق
أو تأخر عنه فإذا قبل الزاني عليه الحد كان معناه الحقيقي تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت
بالزنا باعتبار اتصافها به وإن تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه ولا يتناول
من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به أي في هذه الحالة وباعتبارها وإن كانت قد
اتصفت به قبل ذلك أو ستصنف به بعد ذلك فزيد الذي لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل
فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقا لعدم هذا الكلام غير داخل
باعتبار عدم الاتصاف الإيجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فاتصافه السابق أو اللاحق
إن لو سطر هو باعتباره ~~كان~~ ذلك الاعتبار داخل فيه حقيقة وإن لوحظ باعتبار حاله الآن
وجعل الإطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب أنه ذو صلة أخرى سابقة أو لاحقة كل ذلك داخل فيه
بمحازا لاحقة فتتعلق للفرق بين المقامين وأحسن التمييز هذين الاعتبارين وعلى الإطلاق
بهذا المعنى تحمل الأوصاف في النصوص المذكورة فقولته تعالى الزانية والزاني فاحلدا واعتناه
الحقيقي والله أعلم تعلق وجوب الحد بكل ذات ثبتت إياها الزنا من ذكر أو أنثى باعتبار حال ثبوتها
وإن تأخر ثبوتها إياها من حال النطق أي زمان النزول فزيد الذي تأخر زمانه عن النزول ومنه الذي
تأخر زمانها عن النزول داخلان حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فإيهما
محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول حقيقة تأخر زمانهما عن
النزول لأن الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا ولو في زمن متأخر داخل
باعتبار اتصافه فيجب حده إذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام وأما إذا أطلق بالمعنى الثاني
أعني أن يقصد به الحدوث كان قبل الزاني وأو بعد الذي حدث زمانه في الزمن الحاضر مثلا يجب
حده لم يتناول لفظا من لم يحدث زمانه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا في غيره على سبيل
الحقيقة كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المهناج للمصنف ما نصه الثانية أي من القوائد إذا قلت
زيد ضارب أمس أو غدا فتعدي يطلق المطلق أنه محال لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال
والتصريح بأمس أو غدا إنما هو قرينة لا رادة الجواز كقولك رأيت أسدا يرمي بالشباب وقد
يطلق أنه حقيقة لأنه اتصل بمسوله والحق خلاف الإطلاقين إلى أن قال والمحكوم به وهو
ضارب غدا إن أراد معناه وهو أنه يحصل منه الضرب غدا كان حقيقة مثل زيد سبغ فرب

غدا وان أردت به مبدء أي بان أن تان منه الآن بضربه خذا كما يأتي أنشا كان مجازا
وهكذا ضارب أمس ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غدا هو ثابت الآن فذلك
منحيل الى أن قال فان أردت أن تصفه الآن بضربه في غدا كان مجازا اه وفيه فوائد منها انه
يخرج منه مسئلة أخرى وهي انه اذا استعمل الوصف في الزمان فان أردت به ذات لها هذا
الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة كافي زيد ضارب غدا أو أمس اذا أردت بضارب انه يقع منه
الضرب غدا أو وقع منه الضرب أمس ~~كما~~ فاذا ذلك قوله وهو انه يحصل منه الضرب
غدا كان حقيقة وان أردت به ذات لها هذا الوصف الآن أي منصفة الآن بهذا الوصف
الذي يقع أو الذي وقع فهو شيازا كما أفاد ذلك قوله فان أردت أن تصفه الآن الخ وحينئذ
فالخامس ان الوصف ان لم يستعمل في الزمان كان متنا ولا حقيقة عند الاطلاق لكل من قام
به ذلك الوصف سواء قام به الآن أو في الماضي أو المستقبل وان استعمل في الزمان فان أردت به
المتصف بذلك الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به في الحال فهو حقيقة والاختصار
كان يراد معنى ضارب الآن انه سيضرب أو لانه ضرب فتأمل ذلك ومنها انه لا فرق في كون
الوصف حقيقة في حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق بين ان يكون محكوما عليه
أو محكوما به وأما التقيد بالمحكوم عليه فيما حكاه الشارح عن المصنف ووالله بقوله وقال
المصنف تبعوا والده في دفع السؤال الى قوله وان تأخر النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه
فليس للفرق بينهما بل لأن القرأ في أخرجه عن اعتبار الحال فيه في كونه حقيقة بناء على
ما فهمه من أن المراد حال النطق فهو من عدم حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك
وبينا ان الحال معتبر في كونه حقيقة أيضا لكن المراد حال التلبس وان تأخر عن حال النطق
ثم رأيت شيخ الاسلام قال ما نصه قوله فيما اذا كان محكوما عليه قيد في تأخر نظر الجواب
القرأ في عن سؤاله والافلا احسن الاطلاق اه والامر كما قال اذا تقررت ذلك فقول المصنف
والجمهور على اشتراط بقا معنى المشتق منه الخ ليس معناه بناءه في حال النطق ولا في حال ما
مطلقا كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل في المعنى بل معناه بقاءه هو وأخر اجزائه
في الحال الذي يكون الاطلاق باعتباره وحاصله انه يشترط كون الاطلاق باعتبار حال وجود
المعنى أو آخر اجزائه فظهر بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل الطالب الصريح الحق صحة ما قاله
المصنف تبعوا له وانه لا منافاة بين قوله والجمهور الخ وما بناءه عليه في قوله ومن ثم الخ وأن
لا منافاة لعراض الشيخ الامايته من ظاهر العبارة ونظنه ان الحال الذي يعتبر البقاء فيه
منحصر في حال النطق ومطلق الحال وليس الامر كذلك اذ قد بيني قسم آخر وهو الحال الذي
يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه وهذا حال محض ولا يجب ان يكون حال النطق ولا هو
مطلق الحال لتعمول مطلق الحال للحال الذي لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتباره
وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لانه مبني على تقديرين لم ينحصر الامر فيهما وليس واحد
منهما مرادا فان قيل هذا الذي قررت به كلامه وقوله والجمهور على اشتراط بقا معنى المشتق
منه الخ صحيح في نفسه لكن جعل عبارته عليه لا يتلوه عن بعد قلنا لو سلمنا ذلك كان غاية الامر
او تركابا مساحقة في العبارة فان رد الاعتراض اليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب

المحصلين ولا التفات اليها بين المحققين ولا منشا للتوقف في امثال ذلك الا عدم الالتفات بصنيع
 الالفة ومحققهم الا ترى انه كثيرا ما يعترض صاحب التخصيص مثلا على السكاكي والشيخ بعد
 القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها الا بزيادة التكلف في تأويل عبارتهما ومع ذلك يحمل
 البعض تلك العبارات على محامل صحيحة وان كانت في غاية البعد من العبارة ومع ذلك ينسب
 المعترضين الى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها فن كان في شك من
 ذلك فليست في المطول ونحوه يقف من ذلك على العجب العجيب (فان قلت) قد اشهر ان المراد
 لا يدفع الاراد قلت لا اعتبارا بشما وذلك ولا التفات اليه عند ائمة التحقيق كما رأيت مع انه ان
 أراد بكونه لا يدفع الاراد انه لا يدفع الاراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فهذا مسلم
 ولا يضرنا وانما يقتضي قساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعاً وكيف لا كتبنا ما يقع
 في كلام السادق الا اننا اظهرنا اننا لا نصح ارادة ظاهره فليست له والحاصل انه ان ورد
 الاعتراض على الوجه الذي اوردنا الشيخ بطلناه بما بيناه وان ردنا الى هذه المناقشة القطعية كان
 مما لا التفات اليه ولا اعتماد بين المحصلين عليه واذا علمت ذلك علمت سعة وجميع ما أطلق به الشيخ
 في هذه القوة والتي بعد حقيقة وفيه نظر لان المقام المشروط ان كان هو حال الاطلاق أي
 التعلق الخ يقال عليه كما اشترنا البقاء البقاء ليس هو البقاء حال التعلق ولا خالاً ما بل هو البقاء
 في الحال الذي يكون الاطلاق باعتبارها وبالنظر اليه ومعنى ذلك انه يصبر عرف الاطلاق على
 الحمل باعتبار حال وجود المعنى أو خبرته الاخير في ذلك الحمل سواء كانت تلك الحال مقارفة لزمان
 الاطلاق أم لا وهذا علم ليس بخلاف الاجماع ولا يتشخص قوله حال التلبس بل هو عين قوله
 حال التلبس وانما الذي هو خلاف الاجماع وتخصيص قوله حال التلبس كون المشتق حقيقة
 باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد المصنف ولا دل عليه كلامه كما بين بما لا امر يدعيه
 ومن هنا يظهر لك ما في قوله قالوا ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال
 التلبس أو قبله أو بعده من الاجمال لانه كما لا يخفى مما بيناه انه ان أطلق عليه باعتبار حال التلبس
 فهو حقيقة سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده وان أطلق عليه باعتبار غير حال
 التلبس كان مجازاً سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده والتقدير الاول هو الذي
 أراد المصنف كما في حقيقة مجازاً زمانه فتفطن ولا تمكن من التافطن وقوله فيكون المشتق المطلق
 على من سئل بالمعنى مجازاً قبل التلبس حقيقة حاله ولا قائل به يقال عليه هذا محرف
 على المصنف لا يتفرع على مقصوده ولا يوافقته كما علم محاورنا بما لا امر يدعيه بل الذي يتفرع
 عليه ويوافقته ان المشتق الذي أطلق قبل زمن التلبس ان كان اطلاقه باعتبار غير حال التلبس
 استكتفاء بمصطلح التلبس في المستقبل فهو مجازاً بعد ان جاء حال التلبس لان اطلاقه ليس
 باعتبار حال التلبس وان كان اطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر اليها فهو حقيقة بما قبل مجيء
 حال التلبس وبهذا وليس في هذا دعوى ان بقاء المشتق لما على الالفة وفي الصفح الى
 حال التلبس فليكن بلا تسليم ما طاله الترافى كما هو على لاسترته وعند ذلك يتضح سقوط ما رتبته
 الشيخ على ما ذكره فليكن بانفسان التامم والتفطن لما بيناه من مقصود المصنف الذي خفي
 على الشيخ وجمع قوفاً في حيزه وحيزه وقالوا ما قالوا ما هو بهاء مشهور أو غير ذلك والله

هو الموفق للصواب ثم رأيت الكوراني قال سائسه ثم الحال المعترف كون اسم الفاعل حقيقة
هو حال التلبس بالفعل كقصد من التكلم والاختيار مثلا لاحتلال النطق كاتوهم بعضهم وبني عليه
اشكال بالزاني والسارق في زمانا بعد انقطاع الوحي بجلد ويقطع مع انه لم يكن حال الخطاب
موجودا وأجاب عن هذا الاشكال بان التزاع في اسم الفاعل واشتراط البقاء فيه انما هو فيما
اذا كان محكوما به وأما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا فهو حقيقة مطلقة وهذا كلام من لا يتحقق عنده أما ولا فلان
الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما
عليه أو محكوما به لا يدخل في هذا النقاش ولا اثباتا أو أمثالا فلان وجوب الحكم في مسألة
الزاني والسارق ليس مبنيا على ان الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة
مطلقا لان الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعيلة بحيث وجد الوصف وجد الحكم
كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في الساعة كما نفع ان القول بان اسم الفاعل حقيقة
في المستقبل مخالف للاجماع وأما قوله بخلافه فيما اذا كان محكوما به كقولنا زيدان أو زيد
سارق مع انه كلام محتمل لم يقل به أحد لم يجد نفعه لانه اذا قامت البيئة عند الحاكم بان زيد
سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بانه مجاز في الماضي فاي فائدة شرعية بعد ما في
هذه التفرقة وقد حققنا ان المقام بالامن يدعيه فاعقده واقه الموفق هذا كلام الكوراني وهو
وان واقضا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدماته ما لا يحق على التامل العارف
(قوله فان كان محكوما عليه الخ) قال شيخنا العلامة هذا حق لاشك فيه اقول المناطقة
واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم
الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر أو المستقبل اه (وأقول) كل من
دعوى حقيقة ما ذكر ومن نفي الشك فيه ومن التمس بقول المناطقة المذكور مما لا شك في انه
يجزأ عن الحق اما لا تقول المناطقة المذكور لادالة فنه لما زعمه لان حاصل هذه العبارة
التي نقلها عنهم كما ترى ان المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى أو ما يأتي
وليس في هذا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان
الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف بل يجوز ان يكون مرادهم انه حقيقة
في كل متصف ولو فيما مضى أو ما يأتي لكن باعتبار حال الاتصاف وملاحظته وهذا عين ما قاله
المصنف على ما قررناه وقررناه فقام له وقطن له وعرض عليه بالنواخذ وعرف الرجال بالحق
وابال ان تعود تفسيك معرفة الحق بالرجال واما ثانيا فقد صرح الاصفهاني شارح المحصول
ذلك الامام الخليلي بالنطق وغيره بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا لثقة
حيث قال في هذا المبحث من شرح المحصول ما نصه نعم قال أي ابن سينا ان الاصطلاح في علم
المنطق في قولنا كل ج ب انما لا يعني به ما هو ج دائما وفي الحال أو في وقت معين بل هو أعم
من ذلك وهو انه ما يصدق عليه انه ج سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال
أو دائما أو غير ذلك وهذا ما اصطلاح عليه فعلى هذا اذا قال الانسان الضارب محتمل لا يلزم ان
يكون ذلك حكما على الضارب في الحال بل على ما صدق عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق

فان كان محكوما عليه كما في
الآيات المذكورة حقيقة
مطلقا وقال المصنف تبعا
لوالده في دفع السؤال ان
المعنى بالحال حال التلبس
بالمعنى وان تأخر عن النطق
بالمشتق فيما اذا كان محكوما
عليه لاحال النطق به الذي
هو حال التلبس بالمعنى أيضا
فقط فابقضا المسئلة على
صومها وغيرهما كالاستوى
سلم للقرافي تخصيصها

(وقيل ان طرأ على المحل) للوصف (وصف ٩٦) وجودي يناقض (الوصف الاول) كلسواد بعد البياض والقيام بعد السقوط

(لم يسم) المحل (بالاول) أى
بالمشتق من اسمه (اجتماعا)
والخلاف في غير ذلك والاصح
بريانه فيه اذ لا يظهر منه
وبين غيره فرق (وليس في
المشتق) الذي هو دال على
ذات متصفة بمعنى المشتق
منه كـ (الاسود) اشعار
بخصوصية تلك (الذات)
من كونها اجتمعا وغير جسم
لان قولك مثلا الاسود
بسم صحيح ولو اشعر الاسود
فيه بالجمعية لكان بمثابة
قولك الجسم ذو الاسود
جسم وهو غير صحيح لعدم
اقدانه (مسئلة المترادف)
وهو كما تقدم اللفظ المتعدد
المتجدد المعنى (واقف) في
الكلام (خلافا لطلب رابن
قارس) في تقييده وقوعه
(مطلقا) فالاول ما يظن أنه
مترادف كالانسان والبشر
قتباين بالصفة فالاول
باعتبار النسان أو أنه يأنس
والثاني باعتبار أنه بادي
البشرة أى ظاهر الجلد
والمخلص بالخالف الذي
أجبه عليه لغاية النقل عنه
كما قال (و) خلافا (للامام)
الرازي في تقييده وقوعه
(في الاسماء الشرعية) قال
لانه ثبت على خلاف الاصل
للعاجلة اليه في النظم
والصحيح مثلا

في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ومن المعلوم ان الاصطلاحات لمناقشة فيها ولا يلزم
الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقا للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح
الموافقة وأبو علي لا يدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين اه كلام الاصفيائي لكن اذا جازنا عبارتهم
هذه على ما قررناه فيها كما تقدم آنفا كان موافقا لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفا للغة
قتامه واما ثالثا فيكون اعتبارا صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا في ذكره
العلامة قطب الدين في شرح الشريعة كونه بين في شرح المطالع انه ليس على ظاهره فانه
قال مراد الشيخ ان اضاف ذات ج يفهم ج بالفعل انما هو بحسب القرش الذي يقرشه
العقل متصفاه لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يفتي عليك ان هذا لا يستلزم ان يكون
التزاع بينهما أى بين الشيخ والقارابي الذهاب الى اعتبار الصدق باعتبار الامكان اقتضا
نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما ما لا اعتبار له الا اذا قلنا كل انسان اسود كذا دخل فيه الروي
عند القارابي وعند الشيخ اذا فرض العقل اسود بالفعل اه ولا يفتي عليك انه اذا كان مذهب
الشيخ اعتبارا الصدق بالفعل فرضا صار حاصل قول المناطقة المذكور ان المعترف وصف
الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اقصاه
يوصف الموضوع بالفعل فيه فبدخل فيه الروي في قولنا كل اسود كذا اذا فرض صدق السواد
عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الاسود على الايض الذي
فرض صدق السواد عليه بالفعل كل روي لا يكون حقيقة لانه لا يكون استعمالا للمناطقة
المذكور مخالفا للغة مما لا بد منه على هذا ولهذا هو الوجه السديد ظاهر ما في شرح الشريعة عن
الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب القارابي واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان
الاقتصار على مجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود اذا أطلق لم يفهم منه عرفا ولغة
شيء لم يتصف بالسواد فلا يبدأ وان أمكن اقتضائه اه اعترض بعضهم على قوله بخالف
للعرف واللغة الخ بقوله انه ان الظاهر ان هذا مستلزم الا انما على ما حققناه كلام الشيخ
يعني ما تقدم عن شرح المطالع اذ لم يفهم من الاسود اذا أطلق عرفا ولغة شيء لم يتصف بالسواد
أزلا وأبدأ وان فرضه العقل متصفاه اه فاجب غاية العجب بعد هذه الامور الثلاثة المقاطعة
على بطلان عمك الشيخ بقول المناطقة المذكور ومن قول الشيخ هذا حق لاشك فيه لقول
المناطقة الخ في البت شعري كيف يسوغ لعافل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قررناه
فيه على ما ذكره من الحقيقة ونفي الشك فيه لكن لا مفسد لذلك الا التماسا في التأمل مع عدم
مراجعة كلام الاثمة وعدم الاطاعة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم في ذلك والاقتصار
على بادرة القهم الموافقة للمعجوب من الاعتراض قتامه ولا تسكن من الغافلين (قوله) وقيل
ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض (الاول) أقول احترزنا لوجودي عن العددي كالسكون
أى ترك الكلام بسد الكلام ولكونه يناقض الاول على الاضافة كالسكوت في القيام مثلا
فان السكوت لا يناقض القيام لاجتماعه معه (قوله) والاصح بريانه فيه اذ لا يظهر منه وبين
غيره فرق (اعترضه السكالك) عما أوضح شيخ الاسلام سقوطه فراجع (قوله) فالاول ما يظن انه
مترادف قتباين بالصفة الخ) يرد عليه اننا قطع بان العرب تطلق الانسان حيث لا يحظر سألها

معنى القسان والانس والبشر حيث لا يحظر بيالها معنى بدو البشر وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك فى المعنى واللام بتصور اطلاقهم له واستعماله فى معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى على هذا التقدير ولا يمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة بيوته (قوله وذلك مستفاد فى كلام الشارع) أقول من فوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب القواصل دون الآخر وذلك متأت فى كلام الشارع لاعتبار القواصل فى كلامه من غير ملاحظة ذلك فى مقتضى البلاغة وغاية الامر أن لا نسعى ذلك سبعا لكن هذا امر آخر وراعتحق الفائدة (قوله ويجاب بانها الاسماء اصطلاحية لاشريعة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال مانته عرفوا الشريعة باللفظ المستعمل فى موضوعه فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى الى آخر ما أطلب به التتميم بقوله فجعله اعرسية جرى على قول القاضى ويلزمه نفي الحقيقة الشريعة أصلا فليست أملا انتهى (وأقول) لا يجب لأقل مع ادنى تأمل وانصاف فى انه ليس النزاع فى جميع الانقاط المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأن معناه ما بعلم انه من اصطلاحهم لا وضع للشارع فيه قطعاً لا اعتراض على الشارع بأن لفظ القرض وما عطف عليه من الانقاط المتداولة فى اللغة إنما يصح اذا ثبت ان لفظ القرض وما عطف عليه من تلك الانقاط التى وقع النزاع فيها ودون اثبات ذلك فخط القتا ديل تقرير الاعتدال لانه ترادف القرض والواجب دال على ان ذلك ليس بمأذ كر بل كلام بعضهم مصرح بذلك كـ الاسنوى فانه قال فان ادعوا أى الحقيقة المقرقون بين القرض والواجب ان التفرقة شرعية ولغوية فليس فى اللغة والشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا شائى فى الاصطلاح انتهى وفى حواشيه للعلامة ابن جماعة مانته الترادف خلاف الأصل فدعوى الترادف مخرج الى الدليل أيضا وحديثه يقال الترادف لغوى ودليله النقل وما هو أو اصطلاحى ولا مشاحة فى الاصطلاح انتهى فتأمل وقوله وتعلق (قوله والحد والمحدود) أقول دل تقرير الشارع هنا على انه لا تفاوت بين الحد والمحدود والابالاجال والتفصيل وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أبواب هذا الفن مرادف للمعرف فتناول ما يسمى ومما هو التعريف بالعرضيات ودعوى انه لا تفاوت بين العرضيات المذكورة فى الرسم والمعرف كالانسان الابالاجال والتفصيل فى غاية البعد اذ عرضيات الشيء لا تصور كونها تفصيلا لحقيقته الا ان يجب بان المراد بالحد هنا مقابل الرسم أو بان المراد بالحد وفى الرسم الشيء باعتبار وجهه لا باعتبار كنهه ثم رأيت السيد فى حواشى العبد قال قوله زعم قوم ان الحد الخ يريد الحد الحقيقى كدال عليه الجواب ولان اللفظ مرادف ودعوى الترادف فى الرسمى بعيد جدا انتهى (قوله ونحو حسن بسن أى الاسم وتابعه) فيه امران أحدهما انه قال القطب الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب هما أى التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه انتهى ولم يرد صاحب المقود والرود على نقله عنه وقضيه التردد فى ان التابع موضوع لمعنى الاول أولا وفى نكت المنهاج العراقى مانته الفرق بينهما أى التاكيد والتابع من أوجه أحدها ان التاكيد يفيد مع تقوية الاول عدم ارادة المجاز بخلاف التابع فانها ان التابع بشرط ان يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد فانها ان المؤكد له اول فى نفسه بخلاف التابع فانه

وذلك مستفاد فى كلام الشارع
واعترض عليه المصنف
كالقرا فى القرض والواجب
وبالسنة والظوع ويجاب
بانها اسماء اصطلاحية
لأشريعة والشرعية
ما وضعها الشارع كما
سأفى (والحد والمحدود)
كالحوان الناطق
والانسان ونحو حسن
بسن أى الاسم وتابعه
كعطشان نطشان (غير
مترادفين) أى غير متعدي
المعنى (على الاصح)

في نفسه مهمل انتهى لكن يخالف وجهه الاول ما سياتي عن الهماسي من انه من قبيل
 التاكيد اللفظي مع قول المختصر كالمطول أو دفع توهم التصور أي التسليم بالجهل نحو قطع اللص
 الأمير الأمير أو نفسه أو عينه ثلاثي توهم ان القاطع بعض غلته أو دفع توهم السهو نحو جاني
 زيد زيد ثلاثي توهم ان الجاني غير زيد وانما كزيد على صيقل المسند وانتهى الا ان يستحق هذا
 من التاكيد اللفظي فليشاملي وفي العضد لان نطشان لا يقرء ولو أقرء لم يدل على شيء بخلاف
 عطشان انتهى وقول الشارح الآتي لا يقبده المعنى بدون متبوعه وأدل على ذلك عماد كقول
 يدل على شيء يدل على دلالة على المعنى اذا كان مع متبوعه وأدل على ذلك عماد كقول
 بالترادف والثاني ان هذا التابع هل يقصر على السماع أو يقاس فيه نظروا على المترادف الاول
 (قوله فلان الحديد على أجزاء الماهية تفصيل الخ) عبارة العضد اذا الحديد على المقدرات
 بأوضاع متعددة بخلاف الحديد وقال السيد قوله اذا الحديد على المقدرات أي على أجزاء
 الحدود بأوضاع متعددة فدلالته على انه صليبة بخلاف الحد ودقائه يدل عليه بوضع واحد
 فدلالته اجمالية فهو ما دل على معنى واحد لا يدل ان عليه من جهة واحدة وانما اختار اتحاد
 المعنى في الحد والحدود دون ما ذهب اليه غيره من اختلافه في الدلالة للحدود على الماهية
 والحد على جميع الاجزاء انظر الى اتحاد الماهية في جميع الاجزاء بحسب الحقيقة واما الاختلاف
 بالاجال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس الدلول في ذاته انتهى (قوله
 والحدود أي اللفظ الدال عليه) قال الكمال لما كان الحد هو اللفظ المعروف للماهية الى آخر
 كلامه (وأقول) الحد بالحقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو مبين في محله فالاولى ان يقال لما كان
 الحد قد يطلق أيضا على اللفظ بخلاف الحد وتعر من لسان ان المراد بالحد وهذا اللفظ الدال
 عليه لانه يوصف بالترادف وسكت عن بيان ان المراد بالحد اللفظ لان اطلاقه بهذا المعنى معهود
 ظاهر مع ان ذلك لا يخلو عن شيء لان حقيقة الحد المعنى فكان يليق التبيه على ان المراد به اللفظ
 دفعاً للتوهم (قوله ومن شأن كل مترادف من افادة كل منهما المعنى وحده) قال شيخنا الشهاب
 لو قال افادته المعنى كان أخصر وأوضح اذ لا يقال شأن الواحد منهما افادة كل منهما بل افادة
 الخ فليشاملي انتهى (وأقول) هذا الايراد هو ظاهر فتوهم ان كلا الاول والثانية عبارتان
 عن معنى واحد وهو سهو وقطع ما بل معناهما متباين فان الاولى عبارة عن الافراد التي كل واحد
 منها مجموع لفظين مقصدي المعنى والثانية عبارة عن الافراد التي هي اللفظان المذكوران
 فمجموع لفظ الانسان ولفظ البشر فرد واحد من افراد الاولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر
 فرد آخر من افرادها وهكذا ولفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر
 وحده فرد آخر من افرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شأن كل مجموع لفظين مقصدي المعنى
 افادة كل واحد من ذلك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شأن كل مترادف من افادته المعنى
 وحده كما زعم الشيخ ان ذلك اخصر وأوضح كان معناه ان من شأن كل مجموع لفظين مقصدي
 المعنى افادة ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يقبل المطلوب الذي هو ان كلا من رؤى ذلك
 المجموع يفيد المعنى وحده فانه (قوله والقائل بالترادف يمنع ذلك) قال شيخ الاسلام أي
 كون التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه الخ انتهى قبل المشار اليه قوله ان التابع لا يفيد

اما الاول فلان الحديد على
 أجزاء الماهية تفصيل
 والحدود أي اللفظ الدال
 عليه يدل على اجمالا
 والمفصل غير المجمل ومقابل
 الاصح يقطع النظر عن
 الاجال والتفصيل واما
 الثاني فلان التابع لا يفيد
 المعنى بدون متبوعه ومن
 شأن كل مترادف من افادة
 كل منهما المعنى وحده
 والقائل بالترادف يمنع ذلك

(والحق انفاة التابع
التقوية) التقوية) للتبوع واللام
يكن لذكر فائدة والعرب
لحكما لتكلم بها
لافاضة فيه ومقابل هذا
كما اشار اليه قول البيضاوي
والتابع لا يقيد عقب
قوله والتا كيد يعني المؤكد
بقوى الاول وانه اراد
ما في الحصول ان التابع
وحده لا يقيد أي المعنى
يعنى بخلاف كل من
الترادفين فهو على هذا
ساكت عن افادة التقوية
لاما فيهما (و) الحق
(وقوع كل من الرديفين)
أي اللذين التعدي المعنى
(مكان الآخر ان لم يكن
تعديا بلفظه) أي يصح ذلك
في كل رديفين بان يؤتى
بكل منهما مكان الآخر في
الكلام اذ لا مانع من ذلك
(بخلاف الامام) الرازي في
نفسه ذلك (مطلقا) أي من
لغتين أولغة قال لان لو
أثبت مكان مسن في قولك
مثلا خرجت من الداء
يعراده بالفاصلة أي أز
يفتح الهمزة وسكون الزاي
لم يستقم الكلام أي لا
ضم لغة الى أخرى بمثابة
ضم مهمل الى مستعمل

المعنى بدون متبوعه والذي يظهر انه قوله ومن شأن كل ترادفين الخ (قوله والحق انفاة التابع
التقوية) أقول صرح للمصنف في شرح التمهيد بان هذا التابع تا كيد لفظي وأورده على
تعريف التا كيد اللفظي بانه اعادة اللفظ بعينه أو مجردة فان هذا تا كيد لفظي وليس عين
اللفظ الاول ولا مرادفاه أي على الاصح فقول السكاك عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت
فصار كالتا كيد الخ يخالف ذلك الان يريد التا كيد المعنوي لا مطابق التا كيد ولا اللفظي
والا فلهذا سمي تا كيد (قوله ان التابع وحده لا يقيد أي المعنى) فيه أمران الاول انه ليس
فيه ايضاح بانه في نفسه مهمل أولا وقد سبق ما فيه والثاني ان السكاك ساق عبارة الحصول
وقال عقبها وظاهر ما يوافق ما قاله المصنف فان اراد بقوله ما قاله المصنف ما قاله من ان الحق
انفاة التابع التقوية فيكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت
عن التقوية لاناف لها فهم هذا بعد تسليم ان ظاهرهما ان ذكره انما يريد على الشارح لو اراد بضمير
العيبية في قوله فهو على هذا ساكت الامام في الحصول وهو ممنوع بل اراد به البيضاوي على
انه على ذلك التقدير لا يوجب ظاهر عبارته عن تاويل الشارح بل يوافقه كما هو ظاهر وان اراد
بقوله ما قاله ما اشار اليه من الخالف في افادة التقوية فيتم توجيه عليه ان قول الامام في تلك
العبارة بل شرط كونه مقيدا تقدم الاول عليه ظاهر في تاويل الشارح ان لم يكن صريحاً فيه
اذ لو كان المراد في افادة التقوية استوى التابع والتا كيد في ذلك اذ التا كيد وحده لا يقيد
التقوية اذ افادته اياها فرع انضمامه الى غيره فان قلت يريد على تاويل الشارح ان مقتضاه ان
التابع يقيد المعنى اذ تقدم المتبوع وهذا يناقض ما تقدم عن العراقي انه في نفسه مهمل قلت
لاستلزام المتناقض لا يلزم من اعماله في نفسه اعماله مع غيره بل قول العراقي في نفسه احترامه
مع غيره فليست بل (قوله وسكاته اراد ما في الحصول الخ) قال السكاك و اراد البيضاوي قوله
والتابع لا يقيد عقب قوله والتا كيد بقوى الاول اظاهر في ان المراد ان التابع محمول بسن
وليطان لا يقيد شيئاً لا تقوية ولا غيرها انتهى (وأقول) وانه يريد رد تاويل الشارح بقوله وانه
اراد الخ ويرد عليه ان ما رزعه من الظهور معارض بان الظاهر ارادة البيضاوي ما في أصله وهو
الحصول ولا خفاً ان قول الحصول ان التابع وحده لا يقيد ظاهر في ان المراد انه لا يقيد المعنى
ولم يرده لا يقيد التقوية اذ لا يتخيل أحد انه وحده يقيد التقوية (لا يقال) برده ان لو اراد
انه لا يقيد المعنى وحده دل على انه مع الانضمام يقيد المعنى وقد تقدم انه مهمل (لاناف قول)
الامام غير مطوع به وقد تقدم في كلام القطب الرد في انه موضوع للمعنى بخلاف ان يكون الامام
ما لا يوضع المعنى وانه يدل عليه عند الانضمام فليست بل (قوله فهو على هذا ساكت من افادة
التقوية لاناف لها) أقول يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بان مقصود الشارح ان كلام
البيضاوي غير متعين للخالفة ومقصود المصنف انه يوجب المخالفة فان اراد ما قلنا خلافاً
فليست بل (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أي بحسب المعنى والافاضة ان أحد
الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر في نحو السجود والتكلم (قوله خلافاً للامام) الرازي في نفسه ذلك
مطلقاً حال شيئا الشهاب يظهر هل ذلك من سلب العموم أو عموم السلب انتهى (وأقول) قد
يقضي احتجاج الامام الثاني لان حاصل احتجابه احتمال المانع وهو يلزم في كل ما قد

قال وإذا اعتدل ذلك في لغتين فلم لا يجوز ثلث في لغة أي لا مانع من ذلك وقال ان القول الأول أي الجواز الاظهر في قول النظر
والثاني الحق (و) خلافا (للضاري) والصفي ١٠٠ الهندي في نفي ما ذكر (اذا كانا) أي الرديقان (من لغتين) لما تقدم اما

تعبدا بلفظه كسكيرة
الاحرام عندنا لا لقادروا عليها
فلا يقوم مرادفه مقامه
لعروض التعبد ويكن قال
المصنف تامة فتعبد بلفظ
المصدر فاما ما هو مبرر بانقله
للآخر (مثلة المشتركة)
وهو كما تقدم اللفظ الواحد
المتعدد المعنى الحقيقي
(واقع) في الكلام جواز
(خلافا لتعليل والابهرى
والبلخي) في تفهيم وقوعه
(مطلقا) قالوا وما يظن مشتركا
فهو ما حقيقة في مجاز أو
متواطئ كالعين حقيقة في
الباصرة مجاز في غيرها
كالذهب لصفاته والشمس
لضياءها وكالقمر وموضع
للقدر المشترك بين الطهر
والحيض وهو الجمع من
قرأت الماء في الخوض أي
جهته فيه والدم يجمع في زمن
الطهر في الجسد وفي زمن
الحيض في الرحم وما هنا من
الثلاثة أقرب مما في شرحي
المختصر والتمهاج انهم
أحاطوا (و) خلافا (للقوم)
في تفهيم وقوعه (في القرآن
قبل الحديث) أيضا قالوا
لوقوع في القرآن لوقع اما
مينا فيطول بلا فائدة
أو غير مينا فلا يقيد
والقرآن يترجم ذلك ومن
في الوقوع في الحديث

بشكل ذلك بانه قد يستلزم امتناع استعمال أحد المترادفين فيه طافا اذا ما من معنى يستعمل
فيه أحدهما الا ويحتمل المانع من استعماله فيه (قوله فلم لا يجوز ثلث في لغة أي لا مانع من
ذلك) أقول هذا التماس قد ثبت الاحتقال فكيف يمتنع به على الجزم بالنفي كما أفاده قول المصنف
والشارح في نفيه ذلك مطلقا فليتأمل (قوله مسئله المشتركة واقع في الكلام جواز خلافا
للعلم والابهرى والبلخي في تفهيم وقوعه) فان قيل قول الشارح جواز ابصر المعنى ان المشترك
يجوز وقوعه أي يمكن بالامكان الخاص وقوعه بدليل قوله الاتي وقيل واجب الوقوع وقوله
وقيل يمنع الوقوع وحيث قد توجه الاشكال بان قوله خلافا لتعليل الخ ان أريد به خلافا لهم
في نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح في تفهيم وقوعه لم يصح المقابلة حينئذ لان نفي
نفس الوقوع لا ينافي بحج جواز الوقوع فلا يقابله وان أريد به خلافا لهم في جواز الوقوع
فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول يستلزم في قوله الاتي وقيل يمنع فلا وجه لافتراده عنه
وبهله قول آخر قلنا لا نسلم ان قوله جواز ابصر المعنى ما ذكر كالمعنى انه واقع بالفعل وان
كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الامكان الخاص فالمدعى أمر ان نفس الوقوع وكيفيته
المدكورة فتقوله خلافا لتعليل الخ معناه خلافا لهم في تفهيم نفس الوقوع وهذا يقابل الامر
الأول وهذه مقابلة صحيحة لان نفي الوقوع يقابل الوقوع وقوله وقيل واجب الوقوع يقابل
الامر الثاني وقوله وقيل يمنع يقابل كلا الأمرين فليتأمل (قوله لا قدر المشترك بين الحيض
والطهر وهو الجمع) أقول الجمع لا يصح على واحد من الحيض والطهر اذا لم يفسد الدم
المختص به وأخرجه الطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك فغاية ذلك ان لا يظن الفرق
حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل فليتأمل (قوله أقرب مما في شرحي المختصر والتمهاج)
أي أقرب من حيث الصحة عنهم (قوله فيطول) قال شيخنا العلامة في لزوم الطول فليقرأ
البيان قد يصدق بدونه اذا كان الحكم المتوطنا خاصا بالمراد كقولك شربت من العيين انتهى
(أقول) ولو لم نفي لزوم عدم الفائدة نظر اذ في البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهي من القوائد
المعتبرة والحاصل اننا نسلم لزوم الطول ولو سلمنا فلا نسلم عدم الفائدة ثم قد يرد انهم الجزئية
أي قد يبطول فلا يرد عليه نظر الشيخ (قوله وأوجب باختياره وقوعه في ما غير ميين الخ) أقول
وباختياره وقوعه مينا والفائدة ما ذكرناه على التسليم (قوله الذي سيبين) أقول أو الذي
لا يبين وان لم نقل بجملة على معنييه والفائدة حينئذ هي الفائدة في التشابه على القول بان الوقت
على الاقله فان خالف المصنف في ذلك والافترق بينهما (قوله وقيل هو منع) خلافا لمطلقا
لمقابلة قول الامام الاتي كما قال في الاول لمقابلة القول الثاني (قوله وأوجب بالله تفهيم بالقرينة
الخ) أقول أولا تفهيم بالقرينة وان لم نقل بجملة على معنييه والفائدة حينئذ هي الفائدة في التشابه
المدكورة ولا نسلم ان المقصود من كل وضع فهم المراد بدليل التشابه على القول المدكورة
(قوله المبين بالقرينة) لا يعني ما فيه من المسامحة فانه صفة للههم الاجمالي والمبين بالقرينة
ليس هو الفهم بل المفهوم فلو أبطل ذلك بقوله المستند الى القرينة كان أوضح (قوله حاصل في
العقل) يمكن ان يدفع بان حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحدهما انفذ لا يراد
شيء منهما بخلافه بعد صراح اللفظ فتأمل (قوله مسئله المشتركة يصح إطلاقه على معنييه)

يقول مثل ذلك فيه واجب باختياره وقوعه في ما غير ميين ويقيد ارادة أحد معنييه مثلا الذي سيبين وذلك كاف فيه
في الافادة يترتب عليه في الأحكام الثواب والعقاب بالترجم على الطاعة والعصيان بعد البيان فان لم يسن حمل على

فيه أمران الأول قال شيخ الإسلام أي سواء استعمل في تسبحة نحو توبت بص قرأ أي طهرها
وحضناً أم في مجازيه أو حقيقة ومجازه نحو لا اشتري وبرد السوم ونسرا الوكيل أو الشراء
الحقيقي والسوم والثلاثة معاومة من كلامه الآتي انتهى (أقول) ينبغي أن يتأمل في هذا
التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبل مجيء العلم وعكسه أن
كان حقيقة فيه ما فترك والاختصة ومجازاً انتهى وقول الشارح في أول المسئلة السابقة
وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله والثلاثة معاومة من كلامه
الآتي فالظاهر أنه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز الخلف ثم قال وكذا المجازان وحينئذ
يرى بـ مليح عليهما من ذلك هذا لا يدل على أن الحقيقة والمجاز والمجازان من قبيل المشترك
بل سابقه صريح في أن ذلك ليس من قبيل خصوصاً مع ملاحظة كلام الشارح قليلاً
والثاني أنهم استدلوا على ذلك بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي الآية بوجه
الدلالة أن الصلاة من الله مرسلة ومن الملائكة استغفار وهما مجتعلان وبقوله تعالى الم تر أن الله
يسجد من في السموات الآية بوجه الدلالة أنه نسب فيها السجود إلى العقل وغيرهم فأنسب
لتصير العقل من أدبه الانقياد لا وضع الجبهة وما نسب الله قلابه راديه وضع الجبهة لا الانقياد
والأما قال وكثير من الناس لأن الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب عن الأول بأنه قد حذف
الظرف القرينة والأصل أن الله يبدى ولائكه يبدى لكونه وبان ساق الآيات لا يجب اقتداء
المؤمنين بالله تعالى ولائكه في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام فلا بد من اتحاد
معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى حقيقياً وهو الدعاء فالمراد والله أعلم أن الله تعالى يدعو
ذاته بإصالة النبي التي عليه الصلاة والسلام ثم لو أزم هذا الدعاء الرحمة في قال أن
الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة أو كان معنى مجازياً كإرادة
الظهور ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس
به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وإنما قلنا لا بد من اتحاد معنى الصلاة
في الجميع لأنه لو قيل إن الله يرسم النبي والملائكة يتفقدون لها بها الآية أنسوا ادعوا له
فكان هذا الكلام في غاية الركاكذ ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبينهم اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند إليه لأنه يفهم أن المعنى واحد لكن يختلف بحسب الموصوف لأن
معناه مختلف وضعاً وعن الثاني بأنه يجوز أن يراد بالسجود المنسوب للعقل لا الانقياد أيضاً
وقرأكم الانقياد شامل لجميع الناس ممنوع لأن الكفار ولا سيما المكبرون منهم لا يحسم الانقياد
اصلاً وبأنه لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحصائه
من الجملادات الأمن يحكم باستحالة التسبيح من الجملادات والشهادات من الجوارح والأعضاء
يوم القيامة على أن يحكم لتسبيل ناطق بهذا وقد صرح أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح
المحصى وقوله تعالى ولكن لانه هون تسبيحهم محقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة
على وحدانيته تعالى فان قوله لانه هون لا يليق بهذا المعنى فعلم أن وضع الرأس خضوعاً لله
تعالى غير متضمن من الجملادات بل هو كائن لا يشكره إلا منكر خوارق العادات ورد الأول بأن
الاضطرار خلاف الأصل أي فلا بد من ترجيح والاختيار لا رجحان ومثل ذلك كاف في هذا المطلب

المعنى ككاسياتي
(وقيل) هو (واجب
الوقوع) لأن المعاني أكثر
من اللفظ الدالة عليها
وأجيب بفتح ذلك إذ ما من
مشترك إلا وكل من
معنيته مثلاً لفظ يدل عليه
(وقيل) هو (ممتنع) لا خلافة
يقسم المراد المقصود
من الوضع وأجيب بأنه
يقسم بالقرينة والمقصود
من الوضع فهم التفصيل
أو الإجمال المبين بالقرينة
فإن اتفقت حل على المعنيين
كما ساقى (وقال الامام)
الرازي هو (ممتنع بين
التفصيل فقط) كوجود
الشيء واستقامته إذ لو جاز
وضع لفظ لهما لم يقدح في
غير التردد بينهما وهو حاصل
في العقل وأجيب بأنه قد
يقبل عنهما فيستحضرهما
بسماعه ثم يبحث عن المراد
منهما (مسئلة المشترك
يصح) لغة (الطاقة على
معنيته) مثلاً (معاً)

الظني وبمثل ذلك ما قيل في الدليل الثاني من ان قوله وكثير من الناس على حذف الفه على أي
ويجسده كثير من الناس والثاني بان دعوى الركاة متنوعة وانما يصح لولم يكن بين
المعاني المذكورة أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بأنه لا ركاة في مثل قولنا ان
السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعية فكذا المراد هنا
ان الله يرحم النبي عليه الصلاة والسلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه
وسلاطنته يعظمونه بما في ردهم فانوا أي المؤمنين بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء
عليه (قلت) وأما فهم اتحاد المعنى من تعيين اختلافه باعتبار اختلاف المند إليه فان أراد ان
الاتحاد احتمال مرجوح فسلم ولا يضرب في ثبوت هذا المطلب الظني وان اريد ان المتبادر
من اللطف هو مكابر ضرورة لا يلتفت اليها الظهور وان المتبادر من ذلك التبيين انما هو وضع
الصلاة لتلك الخصوصيات ولهذا لما نقل بعض المحققين عن أبي العلية وابن عباس رضي الله
عنهم انها من الله تبارك وتعالى تبارك وتعالى ومن غير طلبه ثم قال وهذا المطلب عين الثناء والتعظيم
فيكون مشتركا مستويا قال شيخنا الشريف انما يتم هذا ان لم تكن موضوعا لخصوص
المطلب كما هو الظاهر الا ان يرجع ما ذكرناه المائت للوضع للثناء والاصل عدم الاشتراك فيحمل
ما ذكره على مجرد تخصيص شرعي انتهى والثالث بأنه ان اريد بالانقياد امتثال أوامر
التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام المجيب فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير ومطلق الاطاعة اعم من هذا اؤذلك فتجمله لجميع الناس
ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف
لكن اجيب عن ذلك بان المراد مطلق الاطاعة لكن يقيد في كل مادة بما يناسبها في العقلاء
بأمر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير والرابع بأنه بعيد لان حقيقة السجود
وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب العقلاء يكن ساجدا ولو سلم قائمات
حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات من الشمس والقمر وغيرهما مشكل
ولو سلم في مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب ان يقال لا ثم وأما الحكم باستحالة السجود من
الجمادات فليس باعتبار ان ذلك ليس في قدرته تعالى فان هذا لا يتوهمه احد بل باعتبار انه ليس
لها وجود ولا جبهة كما يحكم عليها باستحالة المنى بالأرجل والبطش بالأيدي والنظر بالعين
بخلاف التسبيح فانه القاطع وحروف لا يمنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية
كما روى عن الحمص والحدغ وكذا شهادة الاعضاء والجوارح ومادة كرمه ان يحكم التنزيل
ناطق بهذا ان اراد بالاشارة الاشارة الى حقيقة التسبيح فبأنه انكر المفسرين على انه مؤول
بأدلة على الالهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يريد الحكم بالتسبيح
المعنى وقوله ولكن لا تنفقهون غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لان معناه ان
المتبركين لا ينفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها الا خلاصا لهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها
والتناسب لحقيقة التسبيح انما هو لانهما لا تنفقهون نعم اجاب بعضهم بان حقيقة السجود ليست وضع
الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما وضع الجبهة فتعبر في سجود الصلاة قال ابن الأثير في النهاية مجيد
بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الأرض ولا خضوع اعظم منه مما كان

في وضع ناصبة الرأس معنى الخشوع بخلاف وضع سائر جواربه سمي سجودا دون وضع سائرهما
 (قوله بان راديه من مشكلم واحد الخ) أقول هو ظاهر فيما سطره انه محل النزاع وهو ارادة
 كل واحد من المعنيين على أن يكون مقرده مناط الحكم (قوله لانه لم يوضع له ما معا وانما
 ووضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر) أقول يرد على هذا الدليل انه ان اريد بقوله لمن غير
 نظر الى الآخر شرط عدم النظر الى الآخر فهو ممنوع وان اريد به عدم شرط النظر في
 الا ان ذلك لا يقتضي التجوز في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بان راديه في الحلاق
 واحد هذا وذلك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والتي وسنزداد هذا
 الايراد وشوا عند تقرير القول عن الشافعي الآخر وقد استدلل ابن الحساج بتعريبه
 يسبق منه الى الفهم احد المعنيين على البطلان والجمع وهو علامة الحقيقة في أحد هاتين
 الجمع قال المولى بعد الذين قبل المصحح علاقة الكلية والحزنية وفيه نظر اما اولافلان الكلام
 في ارادة كل من المعنيين لافي ارادة المجموع الذي احده المعنيين جزئيه وأما ثانيا فلما سبق
 ان ليس كل جزئيه بصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الحزيم اذا
 اتقى اتقى الكل بحسب العرف ايضا كطريقة الانسان بخلاف الاسبع والفنوش وذلك
 هذا وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل انما يدعى سبعة هما على ما هو مذهب
 الشافعي رضي الله عنه ثم قال القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل
 لان كلامهما نفس الموضوع في اقتضى أي فليس يدل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما
 واستعماله في الآخر معناه لا يخرج عن استعماله في الموضوع له كما ظهر بما ذكرنا
 وقال الكوراني بعد ان ذكر ان ابن الحساج ذهب الى هذا القول وهذا ليس بشيء اذ قد
 قدمنا ان محل النزاع هو ارادة كل من المعنيين ولا شك ان اللفظ موضوع للمعنيين بوضع
 مختلفين ولا يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملا
 فيما وضع له نعم لو اريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازا اذ اللفظ لم يوضع للمجموع
 واخرق بين الكل الافراد والمجموع واضع يظهر لك في قرأنا كل الرمال يجعل هذه الصخرة
 وكل الرمال بشيء من هذه الرغيف فالخلق الذي لا يجد عنه هو ما ذهب اليه امام اللغة الشافعي
 عليه من انه الرحمة متواصلة الى يوم الدين انتهى ثم رأيت شيخنا العلامة قال قوله من غير نظر
 الى الآخر لا وجودا ولا عدما فيتحقق الوضع لكل منهما وجودا لا عدما لا يكون
 الوضع حقيقة فهما يتوقف على وضعه لكل منهما الا على وضعه لهما معا كما قال انتهى (وأقول)
 ان اراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار اليه بهذا الكلام على القائل دون
 الشارح فلا اشكال وان اراد كما قال الشارح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لان
 هذا الكلام ليس من عنديات الشارح بل يرد على حكاية عن أصحاب هذا القول الذي شئ
 عليه ابن الحساج ايضا واعتراض الحكاية خطأ كما تقر في محله لكن كثيرا ما جعل الشيخ
 على الوقوع في ذلك شبهة بالتهويل على كلام الشارح (قوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة
 حقيقة نظرا لوضع لكل منهما) أقول فيه اشارة الى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة
 فيهما من انه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين لكون استعماله فيه استعمالا في

بان راديه من مشكلم واحد
 في وقت واحد كقولك
 عندى عين وتريد الباصرة
 والجارية مثلا وميلوسى
 الجيون وتريد الاسود
 والايض وأقرأت هند
 وتريد حاض وطهرت
 (مجازا) لانه لم يوضع لهما
 معا وانما وضع لكل منهما
 من غير نظر الى الآخر بان
 تعدد الواضع أو وضع
 الواحد سافلا لاول (وعن
 الشافعي والقاضي) أبى بكر
 الباقلاني (والمعتزلة) هو
 حقيقة نظرا لوضع لكل
 منهما زاد الشافعي وظاهر
 فيه ما عند البعض من
 القرائن المعينة لاحدهما

نفس الموضوع فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لجموع المعنيين لم يصح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه والاذن بباطل بالاتفاق وجبه الدفع ان حصل النزاع كما قررنا الاثمة استعماله في كل واحد من المعنيين على أن يكون بغيره مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك ثم قد اعترض على هذا بانه اما أن يكون موضوعا لكل منهما بشرط انفراد عن الآخر واما أن يكون موضوعا مع قطع النظر عن انفراد عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر والاصح استعماله في أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم وعلى التقديرين يمنع استعماله فيهما حقيقة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يرد به غيره عند الاستعمال قد انما لا يمكن الاعتبار بوضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين بنا في اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلما اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما امراداً وغير امراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واجيب بان هذا مغلطة منشؤها اشتراك اللفظ بتخصصه في الشيئين بين قصر التخصص على التخصص به كما يقال في ما زيد الا طام انه لتخصصه في زيد القيام وبين جعل المخصوص منفردا من بين الاشياء بالحصول للتخصص به كما يقال في ما لم ينفذ تخصص بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصصه بالسند اليه بالسند وتخصت فلا تافا كراى ذكره وحده وهذا هو المراد بتخصص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى وحيث قد فتننا راد موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة (قلت) وقد يشكك قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ بوضع المترادفين اذ لا يصدق الاتزان من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر الى الآخر الا ان يراد من بين الالفاظ ولو في الجملة (قوله) كالمعصوب بالقرائن المعصية لهما في بعض الهوامش بخط بعض العلماء انه منال للتجريد عن القرائن وانما هو نظير لكن هذا مدفوع بأن القرائن المعصية لهما غير المعصية لاحدهما فالمعصوب بالمعصية مجرد عن المعصية (قوله) فيصل عليهما قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه اذا كان تظاهرا فيهما انصرف اليهما فالمراد بهما انصرفا لهما انتهى (وأقول) لعل الاولى ان المراد بجمعه عليهما اعتقاد السامع ارادة المتكلم اياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والجل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع انتهى والعجب بما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال وتسمية الشافعي له ظاهرا فيهما ظاهرة في انه عند عام وهو ما قاله القاضي عند الذين قالوا العام عنده قسم منقسم

كالمعصوب بالقرائن المعصية
 لهما (فصل عليهما)
 لظهوره فيهما (وعن
 القاضي) هو عند التجريد
 عن القرائن المعصية والمعصية
 (بجمل) أى غير متضمن المراد

الشيعة وقسم مختلفها الخ (وأقول) ينبغي ان المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله
والعام عنده فمعان الخ وأما قوله يلجس افراد المعنيين فلهذا ينبغي ان يقال ان وجود صبغة عموم
كامل والاضافة بشرطها محكم به والان فلا يلتزم (قوله ولكن يجعل عليهما احتياطا) أقول
في اطلاقه نظر اذا الاحتياط قد لا يكون الا في جملة على أحدهما فقط كالا يخفى على التامس
(قوله والغزالي يصح ان يراد لانه افقه) اعترضه الكوراني فقال وقد نقل المصنف عن الغزالي
انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لانه وفي شروحه أي لاحقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في
المستصفي لا يدل على شيء من ذلك وهو انه أورد قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض الى آخر الآية وقوله تعالى ان الله وما لا تشكبه يصاون على النبي الى آخر الآية
ثم قال بعض الشافعي ويقع هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر فان طلب المغفرة
يتعلق بالمغفرة ولكن الظاهر عندنا ان هذا انما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو
العناية بامر النبي لشرفه وجرمته والعناية من الله بمغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن
المؤمنين دعاء وصلاة عليه وكذلك العذر عن السجود وایس في هذا الكلام شيء عما قاله المصنف
ولانه لاحقيقة ولا مجازا بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليسهل المعاني المراد من
اللفظ كما ستحقق في باب المجاز ان شاء الله تعالى بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على
قانون اللغة استعماله الاصحيا ولا يكون مجازا ولا حقيقة انتهى (وأقول) أما تناقضه في النقل
عن الغزالي فلم يستشئ بل لا منشأ لها الا فساد التصور ومزيد التساهل والتورأما ولا فقد
قال في المستصفي فيقول الكلام على الآيتين المذكورتين مانعه احتج القاضي أي على صحة
استعمال المشترك في معنيين بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد بكل مرة معنى آخر جازي أي بعدد
ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ
المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشاركين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشاركين بخلاف
اللفظ المشترك فنقول ان قصدنا اللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرأة الواحدة فهذا ممكن لكن
يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعصو
الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع انتهى فتقوله فنقول ان قصدنا اللفظ الدلالة الخ صريح
فيما قلناه المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن ان يقصد باللفظ المشبان ريان ذلك مخالف للوضع
وهذا عين مانعه المصنف كالا يخفى على عاقل صحيح التصور وأما ثانيا فذهب ان كلام الغزالي في
المستصفي لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لان كتبه الاصولية لم تنحصر في
المستصفي ولا مفاداته الاصولية مختصة بكتبه الاصولية بل ولا بكتبه مطلقا والمصنف لم يستند
لتصوص المستصفي فيجوز ان يكون ما ذكر في غير المستصفي من كتبه الاصولية أو غيرها ومن
مفاداته التي لم يردع في كتبه والمصنف ثقة مطلع باجماع من بعده به ممن تأخر عنه وقد نقل ذلك
فوجب قبوله وان خالفه المستصفي بل وان خالفه وغاية ما يلزم حقا اختلاف كلامه
فاقتصر المصنف على نقل قوله الخالف لغيره دون الموافقة لانه في مقام بيان اختلاف واما قوله
بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط فاحش لان المصنف
وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمال في اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون

(ولكن يجعل عليهما
احتياطاً وقال أبو الحسين
البصري (والغزالي يصح
ان يراد به ما ذكر من
معنييه عقلا (لانه أي
ما راد من معنييه (لفقه)
لاحقيقة ولا مجازا لخالقه
لوضعه السابق اذ قضيه
ان يستعمل في كل منهما

منفردا فقط وعلى هذا الثاني البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنى (في التي لا الأبحاث) فهو لا عين عندي يجوز
أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف ١٠٦ عندي عن فلا يجوز أن يراد به الامة عن واحد وزيادة التي على الأبحاث

وهو ذلك في عموم الشكوة
المتنوعة دون المتبسة وفي
نسخة بل يجوز يصح وهو
النسب والاختلاف في إذا
أمكن الجمع بين المعنيين
كأن في الامثلة المذكورة
فإن امتنع كأن في استعمال
صيغة الفعل في طلب الفعل
والتهديد عليه كما سبق
مربوحا لها مشتركة بينهما
فلا يصح قطعا ولا يجوز ذلك
سكت المصنف عن التبيه
عليه (والاكثر) من العلماء
على (أن جمعه باعتبار
معنيه) كقولك عندي
عبود وتريد مثلا باصرتين
وجارية أو باصرة وجارية
وذهبا (أن ساغ) ذلك الجمع
وهو ما رجحه ابن مالك
وخالفه أبو جحان (مبنى
عليه) في صحة اطلاقه على
معنيه كما أن المتع مبنى
على التبع والاقبل على أنه
لا ينبغي عليه فينا فقط بل ياتي
على المتع أيضا لأن الجمع في
قوة تكريره المقدرات
بالعطف فكانه استعمال
كل مفرد في معنى ولو لم يقل
المصنف أن ساغ المزيد على
ابن الحاجب وغيره كان
المعنى أن الجمع مبنى على
المفرد صحة ومنعوا قبل
لا بل يصح مطلقا فزوى
العبارتين واحد وان زيادة
أصرح في التبيه على الاختلاف

مجازا ولا حقيقة بل الذي ادعوه عنه كما هو في غاية الموضوع من عباراتهم انه لا يصح في اللغة
استعماله في معنيه استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وان صح عقلا أن يراد منه المعنى
فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر واعجب مع ذلك من التباس أحدهما عليه بالآخر وما أكثر
واقبح مفاسد افعال التامل بالمرء (قوله منفردا فقط) قال شيخنا العلامة فيه نظر لانه قد علم ان
الوضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر وعدم النظر الى الآخر ليس نظرا الى عدمه انتهى
(وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه قلة لا منتهية الا افعال التامل بالمرء وذلك لان قائل
هذا الكلام غير قائل ما تقدم إذ قائل هذا هو الغزالي المانع صحة استعماله المشترك في معنيه
مطلقا وقائل ما تقدم غير التامل بحد ذاته لكن مجازا وكل منهما لا يلزم الاخر ما خلا عما
يخالف قوله كما هو شأن كل من خالفين فكيف يدعى مناقضة ما هنا لما تقدم كما هو محمول نظره
وكأنه لم يستحضر ما اشهر من أن شرط التناقض اتحاد القائل أو ظن أن القائل في الحقلين
واحد وغفل عن تنافي الحكمين في الحقلين المانع من اتحاد القائل على أنه ان أراد بقوله
وعدم النظر الى الآخر الخ أن عدم النظر الى الآخر يستلزم عدم النظر الى عدمه فهو ممنوع
أو لا يستلزم ذلك لانه قد يدعى قائل ما تقدم عدم المراد من عدم النظر الى الآخر النظر الى
عدمه بل هذا هو المناسب لدعاه من مجازية الاستعمال في المعنيين وحينئذ يتوافق قائل
ما هنا وقائل ما تقدم في أن دعوى النظر الى عدمه وان تخالفنا في أن قضية ذلك التجوز أو امتناع
الاستعمال وما مجرد أن الكلام هنا في الاستعمال وما تقدم في الوضع فالتظاهر أنه لا أثره
في الفرق بين الحقلين ودفع الاعتراض لأن تنسبة النظر الى عدمه أو عدم النظر اليه في الوضع
النظر اليه أو عدم النظر اليه في الاستعمال فليتأمل (قوله باعتبار معنيه) قال شيخنا
العلامة كان ينبغي للشارح أن يريضا ومعانيه لاجل الثاني من ضاليه (وأقول) هذا الإراد
مدفوع لأن ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف في أول المسئلة على معنيه مثلافاته
أشار الى أن ذكر المعنيين للتبديل دون التقيد فافترض المسئلة المعنيين أو لا كتر صار قول
المصنف معنيه مرادامة معنيه أو معانيه فقوله هنا باعتبار معنيه معناه معنيه أو معانيه
لما تقرر فلم يفتح الشارح هنا الى زيادة أو معانيه قد مره فانه في غاية اللطف فله دره (قوله
فخوذي العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة فيه نظر لأن مؤدى الأولى أن الجمع مبنى على
المشترك أي صحته مبنية على صحة اطلاقه على معنيه وأما كون المتع مبنيا على المتع فتستفاد
من غير العبارة الى آخر كلامه (وأقول) حاصل ما ذكره اعتراض أحد العلماء على ما ذكره
الشارح من أن مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله أن ساغ فاما الأول
فجوابه أنه مبنى على ما زعمه مما هو في غاية السقوط وهو أن كون المتع مبنيا على المتع مستفاد
من غير العبارة ووجه سقوط هذا ما لا يخفى من أن كون المتع مبنيا على المتع مقهور عبارة
المصنف ومفهوم العبارة مؤداهما لا معنى في لكون الشيء مؤداه العبارة لا كونه مدلولها
والمفهوم مدلول اللفظ كما صرح به تعريف الأصوليين للهوم بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل
النطق وإذا كان هذا المبنى ساقطا كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر وأما الثاني فجوابه
باختيار أن قوله أن ساغ شرط في صحة الجمع ولا يلزم كون الشيء شرط لنفسه بناء على أن معنى

قوله ان سألنا قيل بأنه سأل عن المنسوط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها ومخلص
 المعنى ان صحة الجمع ان قيل به بمعنى عليه وليس في هذا اشتراط الشيء بنفسه كما لا يخفى فان
 القول بالشيء غير ذلك الشيء كما هو بدعي وقائمة الاشتراط حينئذ هو التسمية على الخلاف على
 ان الانسالم محذورة كون الشيء شرطاً لنفسه، طلقاً بل انما يكون محذوراً اذا أريد لنفسه اما
 اذا أريد لغرض آخر كالتسمية هنا على الخلاف فلا والله كما تفرق كلام الامعة على قطار ذلك
 فتتبع وتامل (قوله وفي الحقيقة والمجاز هل يصح ان يراد اما باللفظ الواحد) فان قلت قد
 تقرر احتياج المجاز الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له أولاً فكيف يتصور
 ارادتهما معاً باللفظ الواحد لان ذلك اللفظ الواحد لا بد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة
 عن ارادة الموضوع له أولاً فكيف مع وجودها تنوع ارادته مع المجاز (قلت) سيد كراي الشارح
 في الكلام على المجاز ان احتياج المجاز الى القرينة المذكورة مبني على انه لا يصح ان يراد باللفظ
 الحقيقة والمجاز معاً حيث قال ومن زاد كلياً ينزع قرينة ما تنفعه من ارادة ما وضع له أولاً مشي
 على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز ما انتهى وفي التلويح فان قيل فاللفظ في المجموع
 مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له هو ادا وغير
 من اذ قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو
 لا يثنى كونه داخل تحت المراد انتهى نعم قد يقال لاحاجة الى البناء المذكر للاستغناء عنه
 بتقيد الاحتياج بما اذا أريد المعنى المجازي وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة
 عن ارادة معنى الموضوع له مطلقاً أي فيما اذا أريد المعنى المجازي وحده والصارفة عن ارادته
 وحده أي فيما اذا أريد المعنى معاً الا ان يجاب عن الاول بان ذلك لا يناسبه اعتبار التقيد
 في تعريف المجاز وعن الثاني بأنه يعني من اعتبار الصريف من ارادة الموضوع له وحده اعتبار
 القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي مع الحقيقي كما ذكره الشارح فليتأمل (قوله خلافاً
 للقاضي) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة علم ان القاضي قال هناك بالصحة ويلزمه القول
 بها هناك لعدم الفرق فثبت الخلاف كله هناك كنه قال بعده هناك زعمه الفرق فهو نافي هنا
 للخلاف الثابت هناك لاتقاء المركب باتقاء قول منه وبهذا يتدفع قوهم ان مخالفة القاضي
 تستلزم دعواه الاتفاق وهو لا يقول به انتهى (وأقول) ان اراد الاعتراض على قول الشارح في
 قطعه بعدم صحة ذلك بأنه دال على دعوى القاضي الاتفاق مع انه لا يقول به وان الشارح أخذ
 قوة المذكور الدال على ما ذكر من مخالفة القاضي وان هذا لاخذ قوهم فهذا اعتراض قاسد
 لا منشأ له الا التوهم وبمجرد التخييل وذلك لان الشارح لم يأخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة
 القاضي وانما أخذ من الواقع ودلالة كلام القاضي من محله عليه بحسب ما علم من كلامه
 على وفق ما اراده المصنف لاستقاده أيضاً في ذلك الى ما علم من كلام القاضي فاعتراض الشيخ
 انما كان يصح لو أثبت من كلام القاضي ما ينافي كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك
 ولا يثبت به والثاني قال شيخ الاسلام كذا نقله المصنف وهو الزركشي فيه وقال لم يمنع القاضي
 استعماله في حقيقته ومجازاً وانما منع حله عليه بما لا قرينة فاختلطت مسألة الاستعمال
 بمسألة الحمل قال وحمل الخلاف كما تفرقه ابن السجاني اذا ساوى المجاز الحقيقة لتفرقه

(وفي الحقيقة والمجاز هل
 يصح ان يراد اما باللفظ
 الواحد كما في قولك رأيت
 الاسد وتريد الحيوان
 المقترن والرجل الشجاع
 (الخلاف) في المشترك
 (خلافاً للقاضي) أبي بكر
 الماقلاني في قطعه بعدم
 صحة ذلك

والامتنع الجمل قطعا وما قاله من اختلاط المستلكن فيهما بلزيمه فيما قاله آخر الان الكلام في
 الاستعمال لاني الجمل انتهى كلام شيخ الاسلام (وأقول) اما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف
 فيرد دعوى لم يات لها بسند قوي غير مسبوقة ولهذا آخر الشارح المحقق المصنف على ما نسبته
 للشافعي وقرره بما رواه واما قوله والامتنع الجمل قطعا فقيه نظر ظاهر لان شرط الجمل وجود
 قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كاذكروا الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه
 لمذكوره ولا تمنع الجمل اذ ليسوا بالمجاز الحقيقة فليست امل (قوله) قال لم يفي من الجمع بين متناقضين
 (الخ) أقول هذا استدلال بوجه عقلي وقد قال في التلويح الحق ان امتناع استعمال اللفظ في
 المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك واقوم يستدلون على امتناعه
 عضلا بوجوه الاول الى آخر الوجوه التي نقلها وردها فارجعها (قوله) وأحقية ومجازا
 باعتبارين) أقول الظاهر مخالفة هذا الاحتمال المسبق عن التلويح في الكلام على قول
 الشارح ومن زاد كالكاتبين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له من انه لا نزاع في
 استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
 الخ لكن الظاهر ان الشارح اطعم على ذلك وانه لا يسلمه فليست امل (قوله) ويجمل عليه ان
 قامت قرينة الخ) أقول اشتراط القرينة في الجمل والسكون عنه في الاستعمال قد يقتضي عدم
 اشتراطها فيه وقد يستشكل صحة ارادته ما في لغة كاسرح به اول المسئلة بدون قرينة
 ويجاب بان قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الجمل لانه لا يكتفي في قرينة الاستعمال ما يدل على
 عدم ارادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح ويجرد هذا لا يكتفي في الجمل عليه ما يدل بما
 يدل على ارادة المجاز مع الحقيقة فليست امل (قوله) ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة
 حال في التلويح مثل رأيت أمدين يري أحدهما ويفترس الآخر انتهى وظاهر عبارة
 الشارح ما ذكرناه من انه لا يكتفي في هذه القرينة بمجرد اللفظ على عدم ارادة الحقيقة وحدها
 وله انحاء لان عدم ارادة الحقيقة وحدها أهم من ارادة المعنيين معا فليست امل (قوله) كما جعل
 الشافعي الملازمة في قوله تعالى ولا مستم الساء الخ) أقول لم يبين القرينة التي قامت هناك على
 ارادة المعنيين ويمكن ان يقال انه امشاك المعنى المجازي المعنى الحقيقي في المعنى الذي لا وجه
 تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو انه مظنة التلذذ المتبر بالتهوية وهذا تطير جعل عموم متعلق
 الامر في افعال التطير قرينة على ارادة المعنيين وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازي في غير الوط
 أيضا ان قلنا ان اللمس الذي هو المعنى الحقيقي هو الجلس باليد فقط ويستغنى عن قياس التقهات
 الجلس بغير اليد على الجلس بما قامتهم قالوا اللمس الجلس باليد وبغيرها وباليد فقط كما فسره ابن عمر
 وغيره والحق باليد دعوا جميعا انه مظنة التلذذ المتبر بالتهوية فاذا جعلنا ذلك من قبيل استعمال
 اللفظ في حقيقة التي هي الجلس باليد فقط على نفس ابن عمر وغيره ومجاز الذي هو بقبه صور
 الالتفات ومنه الوط نظر المعنى عم الحكم واستغنى عن القياس والحاصل ان المجمل المعنى الذي
 استدلوا اليه في القياس قرينة على ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي فيكون عموم الحكم
 ثابتا بالنص دون القياس وحديثه ينظر في جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز ان يراد الملازمة
 مطابق المن الشارح لا راعوه غير في بيت الحكم في الجمع بطريق عموم المجاز بانه يتوقف على

قال لم يفي من الجمع بين
 متناقضين حيث أريد باللفظ
 الموضوع له أي ولا وغير
 الموضوع له معا وأجيب
 بانه لا تناقض بين هذين وعلى
 الأنفة يكون مجازا أو حقيقة
 ومجازا باعتبارين على قياس
 ما تقدم عن الشافعي وغيره
 ويجمل عليه ما ان قامت
 قرينة على ارادة المجاز مع
 الحقيقة كما جعل الشافعي
 الملازمة في قوله تعالى
 ولا مستم الساء على
 الجلس باليد والوط

(ومن ثم أي من هنا وهو
الصحة الراجعة المبني عليها
الجل عليه ما أي من أجل
ذلك (عم نحو وافعلوا الخير
الواجب والمندوب) جلا
الصحة الفعل على الحقيقة
والجواز من الوجوب والندب
بقرينة كون متعلقها
كالتعريف شامل للواجب
والمندوب (خلافاً لخصه
بالواجب) بناء على أنه لا يراد
بالحال مع الحقيقة (ومن
قال) هو (القدر المشترك)
بين الواجب والمندوب
أي مطلوب الفعل بناء على
القول الآخر أن الصيغة
حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والندب أي
طلب الفعل (وكذا
أما إذا كان هل يصح أن يراد
معا باللفظ الواحد كقولك
مثلاً والله لا أشتري وتر يد
السوم والشراب ولو قيل فيه
التشابه في المشترك وعلى
الصحة الراجعة يحمل عليهما
أن قامت قرينة على
إرادتهما أو تساوي في
الاستعمال ولا قرينة تبين
أحدهما وإطلاق الحقيقة
والجواز على المعنى كما هنا
بجائز من إطلاق اسم الدال
على المدلول (الحقيقة لفظ
مستعمل فيما وضع له ابتداءً)

القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم تخارج عن البحث
انتهى وجه النظر أن اشتراك المعنيين في المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما
ذكرنا من قبل (قوله ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير) أي عم نحو والخير في نحو وافعلوا الخير بدل
قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب وقد يستشكل بأن قوله ومن ثم يقتضي أن
العموم مسبب عن جعل صيغة الفعل على معنيين مع أن جعلها على معنيين مسبب عن العموم
بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالتعريف شامل الخ ويجب أن المراد أنه لا جعل ماذ كرم ذلك
أي حكم بعمومه لا جعل لجل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لا جعل ماذ كرم وهو صحة الجمل
بواسطة جعل هذه الصيغة على المعنيين وجعلها على المعنيين لا جعل صلاحية نحو الخير للعموم
فالعوم أي الجمل عليه مسبب عن صحة جعل اللفظ على حقيقة ويجازى بواسطة جعل هذا اللفظ
على حقيقة ويجازى وجعل هذا اللفظ على حقيقة ويجازى مسبب عن صلاحية نحو الخير للعموم
فالصالح له لما صح الجمل على المعنيين جعلنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ التعلق
لعموم قرتب على ذلك الحكم بالعموم ويحتمل أن المراد عم افعلوا في نحو وافعلوا الخير أي
الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وندب المندوب فليست أملاً (قوله بناء على القول الآخر) أي
أن الصيغة حقيقة في القدر المشترك أقول كان يمكن البناء على الجمل على عموم الجواز بقرينة
السابقة فلا يختص بالقول بأن الصيغة حقيقة في القدر المشترك (قوله أن قامت قرينة على
إرادتهما أو تساوي في الاستعمال) أقول سكنت هنا عن القرينة الصارفة عن إرادة الموضوع
له كانه ظهور اعتبارها لعدم إرادة الموضوع له أيضاً (قوله الحقيقة) قال السدي الحقيقة
في اللغة فعلية من حق يحق بالكسر إذا لزم وثبت فهي بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك أطلقت في
الفتى على ذات الشيء الملازمة وتقلت في الاصطلاح منها إلى اللفظ المذكور والمناسبة في لزوم
والثبات هذا هو المفهوم من كلام الشارح بمعنى العدم وافتقار الأحكام وأنت خير عما ذكرها
من التوسيمات الأخر فلا حاجة إلى ذكرها انتهى (قوله لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداءً) قال
شيخنا العلامة يناول المركب وفي كونه حقيقة شئ إلى آخر ما أطال به هنا وأقول بمحصل
ما ذكره ثلاثة إرادات على المصنف أحدها أن تعريفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة
غير معلوم وجوابه أن خروجه عن الحقيقة أيضاً غير معلوم كما يفهم من العبارة التي نقلها عن
المولى التقائزاني لأن قوله ولو سلم صريح في احتمال كونه حقيقة وأن خروجه غير مقطوع به لأن
قوله لا نسلم حاصله المنع وهو طلب الدليل وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت الموضوع كما
لا ينبغي وإذا لم يكن خروجه مقطوعاً به لم يصح إرادته إذا لا يردد الاحتمال غير صحيح كما هو
مشهور مقرر في محله وأعلم أن التعبير باللفظ واقع في عبارة غير المصنف أيضاً كالنبيض والبن
الحاجب والثاني أنه صادق على لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء مثلاً فلا يلزم قيد
آخر صحيح به الوجه وهو قولنا في اصطلاح الخطاطب وأما ترك هذا القيد بناء على اشتغال
أن قيد الحينية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبار خصوصاً
عند تعليق الحكم بالمشقضار المعنى أنه اللفظ الموضوع له من حيث أنه الموضوع له ومع هذا
القيد يلزم استدراك القيد ابتداءً ويجب أن لا يمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج

بقيد الابتداء لان المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا بد فقط الصلة المذكورة
 لان استعمال الشارع في الدعاء ان كان باعتبار اصطلاح اللغة والجري على مقتضاه فهو
 حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الاصطلاح ملاحظة وضع
 آخر وهو وضع الشرع وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجا بقيد الابتداء قال السيد
 وثانيه ما ان الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حيثئذان الاولية امر اضافي
 لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل حقيقة
 وضمان أحدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيه ما بالاضافة الى غيره ويلزم في كل لفظ
 كونه مشتركا وثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا لجزء ما انتهى ثم جزم بان المتقول من
 الالفاظ الشرعية لمناسبة اول المناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا حقيقة شرعية على
 التقديرين أي تقديري التعلق لمناسبة الوضع ابتداء لمناسبة ثم قال اما في الثاني فظاهر وأما
 على الاول فقيه اشكال لان التعلق لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعاً أول
 بحد كمن التصير وانما يتدفع اذا اراد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز
 محتاج اليه في الاستعمال بناء على وجوب النظر في الصلة التجوزات انتهى وعلى هذا فإيراد
 بالوضع الاول ما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وقول المصنف ما وضع له
 ابتداء ما يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر وانما عدلت عن قول السيد
 وضع سابق الى وضع آخر لانه أظهر في اخراج نحو الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء على
 وجه التجوزات فانه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع
 الشرع بدليل انهم عدلوا من المتقولات ولولم سبقه فيرد نحو المأبأة اذا استعملها أهل العرف
 في الجملة مثلاً مجازاً وما عتبر في معنى الاولية والابتداء هنا يتدفع التخصيص بالشرع
 في زمانين لمعين فانه حقيقة في المعنى الثاني ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء بالالمعنى الذي
 تقررنه بشكل عليه ان مقتضاه ان يراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز الا في ما يتوقف
 الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وحيثئذ يلزم استدراك قوله بعلaque لان ملاحظة
 الوضع الاخر في الاستعمال عبارة عن اعتبار الصلة وسأني بيانه في محله فان قلت سلما ان
 نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قرره الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء
 للاستغناء عنه بقيد الحينية المراد في مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت قيد الحينية وان كان مراد في
 مثل ما نحن فيه ولسنا كفايته هنا في الانحراج لكن لا تسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض
 عنه والتصریح بما يفتي عنه بل بما هو معناه وبجمله التصريح بوجوبه مع ذلك لا بعد استدراك
 نحو ما اذا خيف شفاء المراد وهذا المقام الى الانحراج فليست في كتابه قيد اصطلاح
 الخطاب كقيد الحينية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما من النوعي التحقق في المجاز
 لصدق التعريف على هذا المجاز اذ يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمله القوي في الاركان
 أو الشرعي في الدعاء على سبيل المجاز لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح الخطاب ومن
 حيث انه وضع له لانه موضوع في اللغة التي هي اصطلاح الخطاب في الاول للاركان وضعاً
 نوعياً وفي الشرع الذي هو اصطلاح الخطاب في الثاني للدعاء وضعاً نوعياً فلا بد من زيادة قيد

الابتداء لاخراج ذلك به يستغنى عن قيد اصطلاح الخطاب كما تقرر الثالث ان تعريفه غير جامع
 لانه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر اما لا بالاشتراك ولا بالجمار وجوابه ان المراد
 بالوضع ابتداء ما لم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار اليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل
 للحقيقة المذكورة بلاشياء (قوله فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التقنازاني بقي اشكال
 قوي الى آخر كلام الشيخ وأقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختيار ان المراد مطلق الوضع
 أعم من الشخصى والنوعى ولا نسلم عدم خروج الجمار حينئذ بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى
 الذى تقدم فيه نعم يلزم استدراك القيد العلاقة في تعريف الجمار كما تقدم ذلك لكن هذا أمر آخر
 سابق الكلام عليه في محله وما قول الشيخ في آخر كلامه ولعله الخ فيرد عليه ان هذا الجواب غير
 مناسب في دفع هذا الاشكال لانه حينئذ اما ان يراد بالوضع في كل من تعريفى الحقيقة والجمار
 هذا المعنى وهو غير صحيح اعدم تحققه بهذا المعنى في الجمار واما ان يراد به في تعريف الحقيقة هذا
 المعنى وفي تعريف الجمار معنى آخر فيلزم التشتت وتخالفة الظاهر وذلك لا يناسب مقام
 التعريف كما لا يخفى فتأمل (قوله نخرج عنها اللفظ المهمل) أى بقوله مستعمل كما قاله المحشيان
 وشرح به الاستوى في شرح الحاج وفيه نظر لان المراد المهمل غير الموضع لا الموضوع الذى
 لم يستعمل لانه ذكر ذلك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو في معنى عقلى كحياة
 المتكلم فلا يخرج الا بقيد الوضع وانما كان يخرج بقوله مستعمل ولو اريد بالمستعمل الموضوع
 كما يريد ذلك في قوله السابق ولفظ مفرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك اذ لا يتأتى هنا ارادة
 ذلك مع قوله فيما وضع له فليتأمل (قوله والفاظ) أى خروج بما وضع له كما صرح به المحشيان
 الغلط كقولك خذ هذا القرس مشيرا الى جمار (وأقول) بلى ان من الغلط ما لو قال مثلا خذ هذا
 القرس مشيرا الى قرس آخر غير القرس الذى أراد الامر بأخذه لظنه انه هو وفي خروجه بذلك
 نظر اللهم الا ان يكون المراد اللفظ السابق فقط فليتأمل (قوله معنى لغوية الخ) لا يقال الخ
 الذى ذكره المصنف كغيره للحقيقة في الاصطلاح ولهذا قال العضد الحقيقة في اللغات الشئ
 اللازمة لمن حق اذا ازم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ وحينئذ فتقسمها الى
 اللغوية والشرعية والعرفية من قبيل تقسيم الشئ الى نفسه وغيره لان الاصطلاحية عرفية
 وهو باطل لانا نقول هذا انما يرد لو كان المراد باللغوية والشرعية والعرفية ما يسمي حقيقة
 لغة أو شرعا أو عرفا وليس كذلك بل المراد ما كان الوضع فيه وضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا
 (قوله بان وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف) اعترض شيخنا العلامة قوله أو توقيف فقال
 التوقيف طريق الى العلم بالوضع لا سبب لتحقيقه فلما أسقطه وما قبله وقال أو لابان وضعها
 واضع اللغة كان سليما انتهى (وأقول) لا يخفى ان المراد باللغوية المنسوبة الى أهل اللغة وهم
 العرب فان قلنا ان لغة العرب اصطلاحية فلا اشكال في نسبة وضعها اليهم وان قلنا انها
 توقيفية بان كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الاسلام فقيده المولى التقنازاني
 في حواشيه على محضه وشرح التلخيص ان المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم أعم من ان
 يكون صادرا عنهم بنفسهم أو ينسب اليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحي أو العلم
 الضرورى وهم يتسكعون به ويخاطبون به في محاوراتهم انتهى والحاصل انه لا بد من مسامحة

نخرج عنها اللفظ المهمل
 وما وضع ولم يستعمل والفاظ
 كقولك خذ هذا القرس
 مشيرا الى جمار (وأقول) بلى
 لغوية بان وضعها أهل
 اللغة باصطلاح أو توقيف
 كالاسد للصبيان المقترن

في الوضع ليم قول التوقيف والا كان شارحاً واستعمل التقسيم فلهذا خال الشارح بان وضعها
 أهل اللغة يعني العرب ثم أشار إلى القولين في كون لغتهم اصطلاحية أو توقيفية وإلى المساحة
 في الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله باصطلاح أو توقيف أي بسبب اصطلاحهم عليها
 أو بسبب توقيفهم عليها فإشارته إلى أن نسبة الوضع إليهم على الأولى بمعنى اصطلاحهم عليها وعلى
 الثاني بمعنى توقيفهم عليها ولو قال بديل ذلك بان وضعها واضع اللغة فإما أن يراد بوضع اللغة
 العرب ويستثنى يكون وجه نسبة الوضع إليهم على التوقيف مأتين وهذا حاصل ما ذكره الشارح
 وإما أن يراد به الله تعالى وفيه اشكال أما أولاً فإنه حينئذ لا يظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لأنه
 تعالى واضع للشرعية كاصطلاحه وإن كان تفسيراً للغوية بما وضعها واضع اللغة مراد به الله
 تعالى شمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير تمييزاً للغوية عن الشرعية ولو سلم
 بأن يتكلف بان يقال بان وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص وتغير فيسمع التكلف
 أن ماسلكه الشارح أظهر وأوضح في غير اللغوية عن الشرعية وأما ثانياً فلأن التفسير حينئذ
 أن كان مبنياً على أن لغة العرب توقيفية وإن واضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلاً لقول
 الاصطلاح مع أن تعميمه أولى بل متعين ليم التقسيم وإن كان مبنياً على القولين احتج إلى
 ارتكاب مساححة في نسبة وضعها الله تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح وارتكاب هذه
 المساححة ليس بأولى من ارتكاب المساححة اللازمة على طريق الشارح وإما أن يراد به أعم من
 العرب والله تعالى فترد على إرادة أحد فرديه وهو الله تعالى ماورد على إرادة الله تعالى فقط ما
 تقدم فتأمل ذلك بانضاف لتعرف أن هذا من محاسن الشارح الجليلة الشأن وإن اعترضه فيه
 لازيادة فيه على التفسير في الوجه الحسن (قوله أهل العرف العام) أقول العرفية بالعرف
 العام هي ما لم يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وبالعرف الخاص ما تعين ناقله كما صرح بذلك وكان
 هذا باعتبار الواقع والافصح أن يتعين الناقل في الأول ولا يتعين في الثاني فليتأمل (قوله لكل
 ملدب على الأرض) فيه أمران الأول قال شجبنا العلامة الأولى أن يقول الملدب لكل
 الموضوع الماهية لأفرادها انتهى (وأقول) قد سبق الشارح إلى ما عبر به غيره كالعقد ويوجه
 بان زيادة لفظ كل لتظهر كون المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي ومقابله أذ لو عبر بقوله
 الملدب بعد تفسيره المعنى الاصطلاحي بذات الأربع لم تظهر أعميته منها ومقابله أها وتوهم أنها
 المرافضة والحاصل أنه قد زاد لفظ كل الذي للأفراد وإن كان المراد الماهية الغرضية مقتضى
 زيادتها (فإن قلت) زيادتها هذا الغرض معارض بآهها أن الموضوع له الأفراد قلت لم يقتضوا
 لهذا الإيهام أهدم تعاق الغرض في هذا المقام بغير المعنى اللغوي لأن المقصود فيه مجرد بيان
 أعمية المعنى اللغوي مع تكلفهم بغيره في محله وقد أكثر من الحاجب من تقرير الحد ودلالة لفظ
 كل واعتراض عليه بغيره اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجوه منها أن زيادة لفظ كل لبيان الاطراد
 وفي هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الاتيان به للغرض المذكور وذلك نص في صحة
 تأييدهما جيبنا به عن الشارح فتأمل والتأني أن لا يجدناهم أرادوا بالمدب على الأرض مطلق
 الانتقال عليها أو بالمدب ولو باعتبار روعه أو بغيره على ذلك حتى يشمل غير المشي كالزحف والقفز
 ويحتمل أنهم أرادوا ما من شأنه الدب على جنس الأرض سواء وجهها أو غير وجهها يعني لا يمكن منه الدب

(وعرفية) بان وضعها أهل
 العرف العام كالأدب لذوات
 الأربع كالحمار وهي لغة
 لكل ما يدب على الأرض

على ذلك أو ما يدب ولو باعتبار وقوعه أو بغيره على ذلك حتى يشمل ما لم يدب مطلقاً وعلى الأرض
كـ بعض الطيور والملازمة وما كان في ضلال الأرض أو على غير الأولى منها فليست (قوله
أو الخاص) فيه أمران الأول أنا إذا جعلنا الإعلام من قبيل الحقيقة خلافاً لمدى فهل
هي من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص إن قلنا بالأول أشكل يتعين ناقل الإعلام أو
بالتالي أشكل بانتفاء الخصوص هنا إذ وضع العلم بقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد مواطاة
مخصوصة ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى اللهم إلا أن يلتزم
الأول ويحمل قولهم ما يتعين ناقله على الغالب ولا يخفى بعده من عبارتهم ثم رأيت في حواشي
التلخيص أنهم يرونه بعد كلام سابق عنه ما فهمه كأنه إشارة إلى رد ما ذكرنا لمدى في الاستحكام
والإمام الرازي في المحصول أن الإعلام ليست بحقيقة ولا بحجاز لأن المراد بالوضع وضع اللغة
أو الشرع أو العرف وذلك لأن الوضع العلي من الأوضاع المستبينة بل أقواها لأنه وضع
شخصي تعين فيه الموضوع والموضوع فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي
غيره لعلنا نجاز على أن الظاهر أنه مندرج تحت الوضع العرفي لأن أهل العرف لما قبلوه
وسلموه تعارفوه بينهم كل بحث فعلوه وفأوا وان صدروا واحد منهم ولهذا قال في حواشي
شرح المختصر وقد صرح الأمدى في الأحكام بأن الحقيقة والحجاز يشتركان في امتناع
انصاف أسماء الإعلام كزيد وعمر وما لعله أراد الحقيقة والحجاز القويين على ما يشرب
احتجاجه والافهم مشكل ٨١ والتبادر من قوله لأن أهل العرف الخ أنه أراد أن العرف العام
لا سيما وهو المراد عند الإطلاق فلنأمل والثاني قال شيخنا العلامة هذه الحقيقة تسمى
اصطلاحية والتي قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الإطلاق فيها ذكر معناه العضدية
فقول المتن عرفية من غير الغالب ٨٢ وأقول فيه بحث من وجهين أحدهما أنا لا نسلم أن المتن
أطلق العرفية لأن المراد بطلاقها اتقاء القرينة على المراد بها ووقوعها في مقام التفسير
ومقابلتها للغوية والشرعية قرينة واضحة على أن المراد بها ما عداها الشامل للعامة
والخاصة وما قاله العضد لا ينافي ذلك ولا يقتضي كونها مطلقة في خصوص هذا التقسيم
والثاني أنا لا نسلم أن الذي غلب في العرفية العامة هو لفظ العرفية وإن كان منكراً كما هنا بل
ذلك انما هو في المعرف ويؤيد ذلك ما ذكره شيخ الإسلام حفيد المولى التفنيزاني في حواشيه
على مختصره فإنه لما حمل في المختصر العرف في قول التلخيص في أوائل فن البيان ولولا اعتقاد
المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال اذهبوا المقهور من إطلاق العرف قال شيخ
الإسلام هذا ليس بظاهر في العرف المتكرفا لوجه تعميم العرف وجعل أو غيره إشارة إلى
سائر القرائن الحالية والمقالية ٨٣ فإنه إذا منع تخصيص العرف المتكرف عند الإطلاق بالعام
فلينحصر تخصيص المتكرف إليه المتكرفية أيضاً (قوله بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة
مأنفة من نقله إلى غيره) فيه أمور الأول أن قضية هذا في العرفية أيضاً لم تقتصر على الشرعية
ثم رأيت شيخنا العلامة أن رد هذا والكوراني سبقه إليه ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء القوم
لعلهم يلتزمون في العرفية أيضاً وانما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم
تصريحهم بنق غير هاتين الحقال فزعمهم يتم ما التصرف في الدليل في بعض الشرعية

أو الخاص كالفاعل للاسم
المعروف عند النحاة
(وشرعية) بأن وضعها
الشارع كالصلاة
للعادة المحسومة (ووقع
الأوليان) أي اللغوية
والعرفية يقسمها جزأين
وفي خط المصنف الأولتان
بالقوانين مني الأولى وهي
لغة قليلة جرت على اللسان
والكثير الأولى كما ذكره
التور في مجموعها فتناء
الأوليان بالاعتناء مع ضم
الهمزة (وتنفي قوم أمكان
الشرعية) بناء على أن بين
اللفظ والمعنى مناسبة مأنفة
من نقله إلى غيره (و) تنفي
(القاضي) أبو بكر
ابن قلاؤن (وابن القشيري
وقوعها)

والشافعي ان في حاشية شيخ الاسلام ان هذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتي على
 الاثر اه وأشار بقوله مما يأتي على الاثر الى قوله مانصه قوله وقال قوم وقعت مطلقا هو قول
 جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انما الحقائق
 وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا ولا يعرف فيها تصرف اه وعلى
 هذا فليشأمل امكان جريان ذلك على هذا مع ظهور المناقاة بينهما ثم يتأمل وجه الجريان ويحتمل
 أن مرادهم ان النقل الذي تنسبه المناسبة انما يتحقق على قولهم انما مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى
 اللغوي بخلافه على قول غيرهم للاختلاف في المعنى اللغوي والاستعارة منه لانه به علاقة وهذا
 لا يتفق عليه المناسبة لانها لا تنافي ما له تعالى في المناسبة مطلقا بل قد يقال ان النقل للمناسبة
 يقتضي اشتراك المتقول عنه والمتقول اليه في المناسبة وان المعنى الذي اقتضى الوضع الاول
 يقتضي الوضع الثاني أيضا فليشأمل والثالث قال شيخنا العلامة هذا لا يفي به المطلوب لان
 الشريعة ما وضعه الشارع لمعنى فاما المناسبة بينه وبين المعنى الاول فتقول أولا للمناسبة
 فموضوع مبتدأ فالمتقول الشرعي أخص ولا يلزم من نفي الاخص في الاعمال الذي هو المدعى
 (وأقول) مبنى هذا اليراد على حمله النقل على الوضع للمناسبة بين الموضوع له والمعنى الاول
 وليسحت أن يمنع ذلك لجواز أن يكون المراد بالنقل هنا اعلم من ذلك ومن الوضع للمناسبة
 بل هذا هو الظاهر فان المعنى الذي اعتبره هذا القائل موجود في القسمين ولا يلزم من تغييره
 بالنقل ان المراد بالمتقول الاصطلاح ثم لا ينبغي ان هذا اليراد بعد تمامه انما يتوجه على
 التوهم المذكورين لا على الشارح لانه حكاية لا تعرض كما تقر وفي محله مع أنه أشار كما
 قال الكمال الى ضعف هذا القول ببنائه على ما ذكره (قوله) فالوقف الصلاة مستعمل في
 الشرع في معناه اللغوي قال شيخنا العلامة قال المصنف وحمل النزاع اللاتفاق التداولا شرعا
 وقد استعملت في غير معانيها اللغوية الى آخر ما أطلع به وقال في آخره ولا ينبغي ان هذا الكلام
 صريح في ان مذهب القاضي مخالف لقول الشارح مستعمل في الشرع في معناه اللغوي الخ
 اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر منه عن فاضل ولكن
 الشغف يسمى عن الحق الواضح ويصم أماً ولا قد ينافي غير موضع من كتابنا هذا ان كلام
 الشارح لا سيما في أمر نقل لا بد من حقائق نحو العضد ولا سيما مع الاتفاق على جلالة
 الشارح وحاطته وامامته ونحوه وثانيه واحتياطه مع تأخره عن العضد وامعان تأمله فيما
 فيه ومما قبل عليه وهل يسوغ لعاقول ان يتوهم تصدي الشارح لشرح هذا الكتاب الذي
 دأبه التعرض لمشروع العضد واستدراكه عليه بدون حاطته بما في العضد بل كلامه في كثير
 من التفصيلات مقدم قطعاً على ما في العضد وغيره فبأن العضد صريح بخلاف ما قاله ماذا يلزم
 بمجرد ذلك من غير حاجة على ترجيح نقل العضد على نقل الشارح وهو ذاك من ضروره أنفسنا
 وأما تأنيها فقد صرح الأئمة بعين ما قاله الشارح فقد قال الاستغوي في شرح المنهاج الذي قال
 فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوي ليس على المنهاج أجل منه مانصه
 قد اختلفوا في وقوعها أي الشرعية فمنه القاضي أبو بكر وقال ان الشرع ليس بمعلم الا في
 الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور به هو المعنى ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على ان

قالا ولفظ الصلاة مثلا
 مستعمل في التسرع في
 معناه اللغوي أي الدعاء
 بغيره لكن اعتبر الشارع
 في الاعتداد به أمورا
 كالركوع وغيره (وقال
 قوم وقعت مطلقا وقوم
 وقعت (الا لايمان) فانه
 في الشرع مستعمل في
 معناه اللغوي

المعاني لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه اه وقال الزركشي مانصه واما وقوعها فمعه
 مذهب أحد هاتينكاره مطلقا وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله
 الماوردي في الحاشي عن الجمهور وروى وان لفظ الصلاة والصوم وغيرها في الشرع مستعمل
 في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك لم يقتل أصلا وانما باقية على أوضاعها لكن الشرع
 شرط في الاعتدالها أمورا أخرى نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية اه فإذا
 يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الأئمة أيسر بغير مخالفة العبد وأما النكاح فالتشيخ
 أمعن التأمل في كلام العبد الذي رديه أدنى أمعان أو راجع شيئا من حواشيه حتى يعلم
 حاصل كلامه فيتبين انه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له فقد قال المولى سعد الدين
 في كلام العبد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح مانصه قوله أي العبد وحمل التزاع يعني
 لاتزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد
 صارت حقائق فيها وانما التزاع في ان ذلك موضع الشارع وتعيينها باها بحيث تدل على تلك
 المعاني بالقرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا وبغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل
 الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بعبارة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة
 لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه
 والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع
 فتعذرنا بحمل العلم وعند القاضي على معانيها اللغوية اه فتأمل هذا الكلام الشارح
 لعبارة العبد المصرح فيه بعين ما قاله الشارح الا ترى الى قوله وعند القاضي على معانيها
 اللغوية لتعلم ان الشيخ لا يقصد اعادة النظر في العبد وعدم تأنيبه في تأمله التمس عليه مقصود
 العبد فبادر الى الاتكاريه على الشارح لمزيد اهتمامه بالاعتراض وقصور عرضه عليه وهذا
 أمر معيب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع وحاصل ذلك ان تلك
 الالفاظ اذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية وان استعملها
 الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور ومجازا لغوية عند القاضي وانما اذا وقعت
 في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور على المعاني الشرعية وعند
 القاضي على المعاني اللغوية وحينئذ فحاصل مذهب القاضي ان تلك الالفاظ لم يتقها الشارع
 الى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران أحدهما انه ان استعملها في غير المعاني
 اللغوية كان مجازا بعبارة القرائن والثاني انها اذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت
 محمولة على المعاني اللغوية فقول الشارح ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه
 اللغوي انما هو باعتبار الامر الثاني وقول العبد في أول كلامه الذي نقله الشيخ وقد
 استعملت في غير معانيها اللغوية انما هو باعتبار الامر الاول وأما الامر الثاني فاشارة الى
 بقوله في آخر كلامه المذكور حتى اذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة الى قوله فعلى
 أيها المصلح فقد ذكر الامرين ومغيزتهم انما يظاهرا لكن لما بين أن الشيخ في تأمل كلامه مع
 كلام الشارح ولم يرجع كلام الحواشي أول بيتان أيضا في مرابعه وقع فيما وقع وقد قرر
 السيد في حاشية كلام العبد بمثل ما قرر به التقاضي ومن كلامه على قوله ثم لم يذكر

في الاحكام والحصول سوى مذهبين الخ الذي سلكه الشيخ في آخر كلامه عن معناه قوله ثم لم يذكر
 في الاحكام والحصول قال في الاحكام ولا شك في امكان الحقيقة الشرعية اذا احالة في وضع
 الشارع اسماء اهل اللغة ومن غير اسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم
 ثم قال وانما الخلاف تشبا واثباتا في الوقوع والحاجه تمام فروض فيما استعمله الشارع من اسماء
 اللغة كالقصر والصوم والصلاة هل يخرج به عن وضعهم أو لا تقع القاضي أبو بكر من ذلك وأثبت
 المعتزلة والخوارج والقشما ١٥ فتأمل قوله في تقرير كلام العبد عن الاحكام فقع القاضي
 أبو بكر من ذلك والله الموفق فتعظن ولا تكن من الغافلين (قوله أي تصديق القلب) قال
 شيخنا العلامة فديقال الايمان شرعا معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم
 بالضرورة مجتبه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الاول والاعم غير الاخص قطعاً وان
 صدق عليه بدون العكس اهـ (وأقول) قد يقال هذا الاعم وان كان غير هذا الاخص لكن هذا
 لا يمنع كون ذلك الاخص فرداً منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالاً في معناه القوي لانه
 لم يوضع ليستعمل في ذلك الاعم دون غيره بل ليستعمل في كل من اقراده أيضاً كان اسم الجنس
 كلفظ الرجل الموضوع للذكر لا دى لغة اذا استعمل في زيد الذي هو اخص منه باعتبار
 كونه ذكراً أما كان استعمال القوي باحقيقاً قطعاً ولمنع كون فرداً للمعنى القوي اخص منه
 كون الاستعمال فيه لغوياً بالزم المنع في سائر افراد سائر الاجناس القوية وهو باطل قطعاً وكان
 منشأ هذا الوهم فهم ان اتحاد فرد المعنى القوي مع المعنى الشرعي مانع من كون الاستعمال
 فيه لغوياً وان الوضع للجنس يقتضي قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان لا يلحق بما ذكرنا
 ثم رأيت الكمال ذكر في قول الشارع الا في كالايمان فانه في الشرع مستعملة في معناها
 القوي ما يوافق ما ذكره فقال واعلم ان الايمان لغة تصديق القلب سلفاً وشرعاً تصديق خاص
 وهو تصديق القلب بما علم ضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وبجل المتعلق خاصاً
 لا يقتضي نقل الايمان عن كونه تصديقاً بالقلب بل هو باق على الاستعمال في المعنى القوي
 اهـ والحاصل أن المراد بطلق التصديق الذي هو المعنى القوي التصديق من غير اعتبار قيد
 وذلك لا ينافي صدقه مع وجود القيد وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى ينافي
 صدقه مع هذا الوهم فهم ان وجود القيد ولعمري انه ان ذلك من واضح الواضحات وان
 التسلك في هذا الايراد مجردا عن المقابلة المذكورة لا ينبغي أن يكون منشأه الا الغفلة القاحشة
 فتأمل (قوله وان اعتبر الشارع في الاعتداد به التلغظ بالشهادتين) قال شيخنا العلامة هذا
 بصح ان اعتبر شرطاً لا شرطاً كما هو أحد القولين اهـ (وأقول) لا يحصى عن ذلك وليس
 في كلامهم ما ينافي ان هؤلاء القوم من القائلين بالشرعية دون الشريعة (قوله لا الدينية
 كالايمان) قال شيخنا العلامة قال التقطنا في بيعا للصدقة وزعمت المعتزلة الى آخر ما أطال
 ينقله عن التقطنا في بيعه بقوله فقول الشارع كالايمان جار على هذا واذا تأملت كلام
 التقطنا في الصدقة علمت ان كون نحو المؤمن والايمان من الدين من جعل المعتزلة الذي هو
 مجرد دعوى لا برهان عليها وانه غير مسلم لهم فتأمل اهـ (وأقول) هذا الايراد من الشيخ لا ينبغي
 أن يعمدوا الاسم واذ لا يلحقني بادني تأمل ان الذي نسبته التقطنا في الى زعم المعتزلة

أي تصديق القلب وان
 اعتبر الشارع في الاعتداد
 به التلغظ بالشهادتين من
 التقاط كاسياتي (وتوقف
 الامدى) في وقوعها
 (والجواز) وفقاً لابي اسحق
 الشرازي والامامين
 أي امام الحرمين والامام
 الرازي (واين الحاسب
 وقوع القرعة) كالصلاة
 (لا الدينية) كالايمان فانها
 في الشرع مستعملة في
 معناها القوي

(ومعنى الشرعي)

وأشكره عليهم هو إثبات الدينية بالمعنى الذي صرح به قول التفتازاني فيما نقله عنه يعني أن أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعباراة العبد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو ما لا يعلم أهل اللغة لفظه ومعناه أو كلهم ما قال التفتازاني والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني فقط أي ما لم يعرف أهل اللغة معناه اه وحاصله أن المعتزلة زعموا أن لفظ الايمان مثلاً اشكر الشارع وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العبد بعد ذلك المعتزلة قالوا أولاً للايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات الخصوصية اه والمصنف أعنى الناج السبكي خالفهم في ذلك بقوله لا الدينية أي لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالايان خلافاً للمعتزلة فالخلاف أن نحو لفظ الايمان ادعى المعتزلة أن الشارع اشكر وضعه لمعنى لا تعرفها أهل اللغة والمصنف والشارح ادعيا أن الشارع لم يشكر وضعه لمذكر وانما استعمله في معناه القوي وقول الشيخ مانصه فقول الشارح كالايان جار على هذا أن أراد به الاعتراض بأن الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط لظهور أنه لم يوافقهم وانما انفي كالصنف قواهم كائين وإن أراد أنه مثل لنفي الدينية بما مثلوا به لا بآثارها رد المذهب فهذا لا يحدوهم بل هو مطلوب كل أحد ممن خالفهم كالصنف وابن الحاجب والعبد والسعد وغيرهم فإن قصد بذلك الاعتراض فهو غلط والأفلا موقع لا يراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه وأما قوله وإذا تأملت كلام التفتازاني إلى قوله من جعل المعتزلة الذي هو مجرد دعوى المخالفات أراد به الاعتراض على الشارح ففساده في غاية الظهور ومما تقرر أن الشارح كائنين لم يوافقهم حتى يرد عليه بأن ذلك دعوى لا برهان عليه وأنه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار إلى رد مذهبهم وإن لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذي لا موقع له هنا على أن اقتضاه على أنه من جعل المعتزلة غير صحيح بل وافقهم فيه الفقه كما نقله نفس التفتازاني بعد الكلام الذي نقله عنه الشيخ حيث قال ينبغي أن يعلم أن الأمدى في الأحكام والامام في الحصول لم يذكر أسوى مذهبين أحدهما كونهما حقائق شرعية ونسبة كل منهما إلى المعتزلة مع نصريح الأمدى بنسبته إلى الفقهاء أيضاً اه وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضاً قال الله وأنا إليه راجعون (قوله ومعنى الشرعي) أقول يجوز أن تكون الإضافة فيه بيانية أي والمعنى الشرعي ويجوز أن يكون حقيقة بأن يراد بالشرعي لفظه أي ومعنى هذا اللفظ أي لفظ الشرعي وعلى التقديرين اللفظة ما في قوله ما لم واقع على المعنى وعلى التقدير الأول بشكل قوله وقد يطلق أي الشرعي على المدب والمباح إذا اطلاق من صفات الألفاظ دون المعاني لأن يجعل على الاستخدام فيراد بضم الشرعي في قوله وقد يطلق لفظ الشرعي أن الشرعي بوصفه اللفظ تارة والمعنى أخرى وعلى التقدير الثاني فتدبر التكرار لأن المفهوم من قولنا اللفظ الشرعي أن الشرع استعمل يجعل ذلك اللفظ ذلك المعنى فلم يستفد اسم ذلك المعنى الا من الشرع ولو أسقط المصنف اللفظة اسم لا يمكن حمل الشرعي على اللفظ وكان التقدير حينئذ ومعنى اللفظ الشرعي أي وضابطه ما أي لفظ لم يستفد أي هو أي لم يستفد من حيث كونه لذلك المعنى الا من الشرع وعلى ما ذكره المصنف فهذا استفادته اذ يستفاد من كون المعنى الشرعي ما لم يستفد اسم أي لفظه الا من الشرع أن اللفظ الشرعي هو اللفظ الذي لم يستفد كونه لذلك المعنى الا من الشرع

فلتأمل (قوله الذي هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران أحدهما قال شيخنا
 السلامة لا ينبغي عليك أن الشرعي موضوع بأزاء مفهوم كلي هو شيء لم يستفد اسمه الأمن
 الشرع وأن الصلة مثلاً موضوع بأزاء الهيئة المذكورة وأن الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم
 لا تنسب فهي أخص منه والأخص لا يحمل على أعمه وهو كما فعل الشارح اهـ (وأقول) لا ينبغي
 بادئ تأمل أن حاصل هذا الاعتراض أن الشارح جعل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلي
 فهو هو وأن هذا الحمل لا يصح لأن الهيئة أخص من المفهوم والأخص لا يحمل على الأعم جعل
 هو هو وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور أن ليس في كلام الشارح جعل الهيئة
 على المفهوم فانه انما وصف معنى الشرعي بقوله الذي هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية ولا
 شكال في هذا الوصف وليس فيه جعل الأخص على الأعم لأن كلامه معنى الشرعي ومن
 مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلي اذ لم يرد مسمى الماصدق معين بل مفهومه
 الكلي ثم مثل لقوله ما يستدسمه الأمن الشرع الذي هو مفهومه الكلي بقوله كالتسمية المسماة
 بالصلاة وليس في هذا التمثيل جعل الهيئة على المفهوم واللازم بطلان كل تمثيل اذ من لازم كل
 مثال انه أخص من مثله ولا يقول ذلك عاقل فان كان منشأ هذا الاعتراض فهم أن قول الشارح
 الذي هو مسمى الخ يتضمن جعل المسمى على معنى الشرعي وذلك يستلزم جعل الأخص على أعمه
 جعل هو هو لأن المسمى أخص فقد ظهر بطلان ذلك وانه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون أخص
 بل مفهومه الكلي المساوي لمفهوم معنى الشرعي لانهما كليان اختلفاً في ماهية وما واتحد
 ماصداً قالان كل ماصدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذي هو معنى قوله ومعنى الشرعي ماصدق
 عليه مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية وبالعكس وان كان مفقوداً فتبطل الشارح بالهيئة
 المذكورة فقد بان بطلان ذلك أيضاً وان ذلك التمثيل لا يقتضي ذلك الحمل فالقول ان المنشأ
 لهذا الاعتراض الا لفظة عن معنى الكلام مع وضوحه وليت شعري كيف خفي على الشيخ
 مع ذلك ولكن حيثك الشيء بمعنى وبهمه وتليهما قال الكمال وكان الاليني بالشارح ان يقول
 ومعنى الشرعي الذي هو مسمى الاسم الشرعي الماصدق بالحقيقة الشرعية لأن الاولى اضافة
 المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على انه قد كان الاليني بالمصنف ان يقول
 والشرعي الاسم الذي لم يسبق وضعه لاعتاد الأمن الشرع لان مراد تعريف الحقيقة الشرعية
 أو الاسم الشرعي الماصدق عليها وعلى الجواز الشرعي والاسم لفظ وكل من الحقيقة والجواز لفظ
 كما ينبغي عنه تعريفهما اهـ (وأقول) أما قوله وكان الاليني بالشارح الى قوله لأن الاولى اضافة
 المسمى للاسم الخ فغيرد عليه انه ان أراد اضافته للاسم بشرط عنونه بلفظ الاسم فدعوى اولوية
 ذلك مجموعة وان أراد اضافته للاسم اعم من أن يعنون بلفظ الاسم وألا والحاصل ان يكون
 المضاف اليه هو اللفظ الذي ذلك الاسم مستمد قسماً ولا يصح الاعتراض حينئذ لان الشارح
 اضافته الى اللفظ المذكور اذ الماصدق في عبارته واقع على اللفظ ضرورة ان الحقيقة الشرعية
 لفظ خاص بها كذلك فقد أضاف المسمى للاسم الذي يبرهنه بالمصداق وأما قوله وجعل
 الماصدق للفظ الخ فغيرد عليه ان ماصدق الشيء فرده ولاشك ان مفهوم الحقيقة الشرعية
 ماصدقه الجزئيات المعينة أعني الالتقاط الخصوصية الموضوعية عاقل الاشكال فيما صنفه

الذي هو مسمى ماصدق
 الحقيقة الشرعية (ما) أي
 شيء

الشارح على انه يفيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه أما الاول فثبت أضاف الماصدق
 الى الحقيقة لانها لفظ فخاصدقها كذلك وأما الثاني فثبت أضاف المسمى الى الماصدق لانه
 يشعر بأنه لوحظ باعتبار اسمه وأما قوله على أنه قد كان الالقي بالمصنف بخوابه ان هذا الالقي
 مستفاد من منعيه كإيثاره فيما سبق (قوله لم يستقد اسمه الامن الشرع) فيه أمران
 الأول قال شيخنا أي لم يستقد كون اللفظ المخصوص اسم ذلك الشيء فالاستفاد من الشرع
 وصفه بالاسم لا ذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصراً وأظهر اهـ (وأقول) أما قوله أي لم يستقد
 كون اللفظ المخصوص اسم ذلك الشيء الخ فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما أنه دبر
 المضاف أي وضع اسمه له وقد دبر المضاف مما لا شبهة في صحته وانه أمر شائع ذاق بل صرح
 ابن مالك بقساميته حيث استحال الظاهر (فان قلت) أي قرينة على تقدير المضاف (قلت)
 استحالة الظاهر ولو في الجملة للقطع بان ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو بعضها
 مستفادة من غير الشرع وأما اعتبار قيد الحقيقة أي لم يستقد اسمه من حيث كونه اسمه
 وقيد الحقيقة في الأمور التي تختلف بالاعتبار أو من يتبادر في غاية الاعتبار فلا إشكال بوجه
 في صحة عبارة المصنف وأما قوله ولو أسقط اسمه لكان أخصراً وأظهر فان أراد مع كون المراد
 بالشرعي المعنى فليس علم لانه لا يناسب قوله وقد يطلق على المندوب والمباح الآن يحصل على
 الاستخدام المخالف للظاهر كما تقدم لان المقصود حينئذ بيان الشرعي باعتبار كونه معنى الحقيقة
 الشرعية ولا يتم ذلك الا ببيان ان لفظه وضع الشرع اذ لو أسقط ما ذكر لم يستقد ان لفظه
 بوضع الشرع فقول لكان أخصراً قلنا مسلم لكن على وجه مضبوط للمقصود فهو اختصار
 مختص وقوله وأظهر قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه وان أراد مع كون
 المراد بالشرعي اللفظ قسم لكن فيه إيهام وخفاء في مرجع نائب فاعل يستقد لتردد بين
 المضاف والمضاف اليه بل يتبادر منه الاول لانه الاصل في مرجع الضمير والثاني انه قد يقال
 لاحاجة الى الحصر في قوله لم يستقد اسمه الامن الشرع وقد يجاب بنع ذلك لان الشرع
 اذا استعمل اللفظ في معناه الغوي يستفاد منه ان ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق ان اسمه
 استفاد من الشرع وان استفيد من اللغة أيضاً مع أنه ليس شرعياً وفيه نظر فليتأمل (قوله
 وقد يطلق على المندوب والمباح) قال الكوراني خارج عن البحث لأن قولهم المباح مشروع
 والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لا بمعنى وضعه بآرائه لفظاً كالصلاة والزكاة
 فتأمل اهـ (وأقول) لما ذكر المصنف معنى الشرعي لتعلقه بالبحث في كونه معنى الحقيقة
 الشرعية التي هي من جملة البحث ناسب كل المناسبة بيان بنية معانيه فهذا وان كان خارجاً عن
 البحث لكن له غاية التعمق والمناسبة فالاعتراض بخبر وجهه عن البحث مجرد حجة أو ذهول
 (قوله ولا يخفى بجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة) قال شيخنا الشهاب نعم قد يفرد عن
 الاطلاقات الثلاثة بالصلاة في الجامع وغير ذلك من المطلوب الترك كملاذ الخائض فان نسبته
 بالصلاة لم يستقد الامن الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اهـ (وأقول) قد
 يمنع ذلك نظر الالاه بوصف بذلك في نفسه باعتبار وضعه (قوله والجواز) قال السيد لفظ الجواز
 امامه درمجي بمعنى الجواز أي الاستقلال من حال الى غيرها وأما اسم مكان منه بمعنى موضع

(لم يستقد اسمه الامن
 الشرع) كالهتمة المسماة
 بالصلاة (وقد يطلق) أي
 الفسري (على المندوب
 والمباح) من الاول قوله
 من التوافق ما شرع فيه
 الجماعة أي تندب كالعبد
 ومن الثاني قول القاضي
 الحسين لوصلي التراجع
 أربعاً بتسليمه لم يصح لانه
 خالف المشروع وفي شرح
 المختصر يدل المباح الواجب
 وهو صحيح أيضاً بالشرع
 الله تعالى الشيء أي إباحه
 وشرعه أي طلبه وجوباً
 أو ندباً ولا يخفى بجامعة
 الاول لكل من الاطلاقات
 الثلاثة (والجواز)

الاستقال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لثلاثة هي ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه
 الاصل فهو متصف بالاستقال بسبب له في الجملة وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر
 هذا هو الظاهر من التشرح يعني المضدي وان أمكن أن يقال في توجيهه نقل المجاز عن معناه
 العوى الى معنى الجأز ومنه الى اللفظ المذكور ككما هو المشهور اه (قوله المراد عند
 الاطلاق) قيد بذلك للاحتراز عن المجاز في الاسناد وليبان ان المراد تعريف أحد نوعي المجاز
 (فان قلت) لم يهذ كر مثل ذلك في تعريف الحقيقة كأن يقول في قول المصنف الحقيقة المرادة
 عند الاطلاق وهي الحقيقة بمعنى اللفظ (قلت) لعدم الحاجة الى ذلك لان كلام من
 الحقيقة والجأز عند الاطلاق يصرف الى غير ما يكون في الاسناد منها كما قال في المطول
 قاله بد العقل أي منهما يصرف الى ما في الاسناد والمطلق أي منه حاله الى غيره وسواء كان لغويا
 أو عرفيا أو شرعيا اه وانما ذكر ما تقدم في المجاز لتلايههم من قول المصنف الا في وقديكون
 في الاسناد ان المراد هنا تعريف الاعم وان هذا الا في وما معه تفصيل له فليست أم (قوله وهو
 المجاز في الافراد) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة وهو ان المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز
 في قول المجاز في الافراد مراد به المصدر المجي أي التجوز في الافراد اه (وأقول) يمكن دفع
 هذه المناقشة اما اولها لا يتعين ارادة المصدر هنا بل تجوز ارادة اللفظ وجعل قوله
 في الافراد حالا لاسله المجاز أي المجاز بمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لاني التركيب بناء على
 ان لفظه في المصاحبة أو الظرفية الاعتبارية على انه يمكن تعلق في المجاز بمعنى اللفظ لان فيه
 معنى الحدث أي الجواز وذلك مما يمكن لتعلق الظرف ولذا تظاير لانتقني على ما هو وقد جوز
 بعضهم تعلق في السموات والارض بلفظ الجلالة بالمعنى العلي في قوله تعالى وهو الله في
 السموات وفي الارض نظرا لما فهم من معنى الحدث بحسب الاصل أي الالهية بمعنى المعبودية
 واما ثانيا فلولا تعين ارادة المصدر لكان يمكن تقدير المضاف أي وهو مجاز المجاز في الافراد
 أي مجاز التجوز في الافراد واما ثالثا فيجوز ان يكون قولنا المجاز في الافراد اسما اصطلاحيا
 لفظا مخصوص فلا يضرنا كونه في الاصل بمعنى التجوز في الافراد فليست أم (قوله اللفظ
 المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لان المجاز بمعنى اللفظ يكون مفردا ومركبا كما في شعواني اراك
 تقدم وجلا وتؤخر أخرى (قوله بوضع ثان) قد يقال لاحاجة اليه لنفوس الحقيقة التي
 أخرجه بقوله لعلاقة ويجاب بان المقصود بالقيود بالذات بيان الحقيقة وماية تعريفها
 والاحتراز تابع وكذا يقال في الاحتراز بالوضع عن الماهل المستعمل في معنى عقلي كحياة المتكلم
 به (قوله كفضل) قال شيخنا العلامة في التنبيل به للعلم المتقول للعلاقة نظرا اذا العلاقة في فضل
 مصدر او علم ظاهرة والمطابق التنبيل له بما مثل به التفتا في وهو جعفر واعلم ان قول المصنف
 بوضع ثان لعلاقة جمع بين قوانين في المجاز متقابلين الخ (وأقول) اما تظيره في التنبيل بما
 ذكره فهو بتقدير تسليمه مما ينبغي منه لان قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود ما يصلح
 للعلاقة في نفس الامر ويصح أن تكون علاقة والالزم التجوز في كثر من الحقائق غير
 الاعلام لاشتمالها على ما يصلح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعاً كما لا يخفى بل المراد به أن يكون
 الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولا جالها فانهم صرحوا بأن صحة استعمال المجاز تنوقف

المراد عند الاطلاق وهو
 المجاز في الافراد (اللفظ
 المستعمل) فيما وضع له لغة
 أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثان)
 خرج الحقيقة (لعلاقة) بين
 ما وضع له أو لا وبين ما وضع له
 ثانياً خرج العلم المتقول
 كفضل

على اعتبار العلاقة ومراعاتها وظاهر ان العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله وان كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة في الاستعمال وبين مجرد مصلحته ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال ولعمرك ان هذا في غاية الوضوح وأنه لا منشا لهذا الاعتراض الا شبهة اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصلح أن يكون علاقة وأما قوله والمطابق له التمثيل بما شمل به التفاتنا إلى فلا ينبغي بطلان ما تضمنته من الحسنة بعد ما تبين من مطابقة تمثيل الشارح أيضا ومن هنا يظهر أولوية تمثيل الشارح لأن فيه تنبيه على أن المسترط في الجواز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح لذلك وبذلك تعلم أن ذلك من دقائق الشارح التي يغفل عنها فاعتراضها ليس الا من قبيل التضييق وجوه الحسنات وأما قوله وأعلم الخ فخواه به تسليمه والافق أن أحدانهم لم يذكر تعريف المصنف ان الجمع بين قولين لا سيما في أمر اصطلاح اشهر تنصص الامثلة لا ملاحظة في أمثاله انما يكون محذورا اذا أدى إلى محذور أو لم كفاية أحدهما ولم تشمل على قائمة نفوت بدونه وهنا ليس كذلك اذ لا محذور وقد احتج اليه في الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح نعم قد تقدم في الكلام على تعريف الحقيقة انه لا الاصر إلى ان المراد بالوضع الثاني بما يتوقف الاستعمال باعتبارها على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضي استدلاله لقوله لعلاقة اذ العلم المنقول ليس بوضع ثان بهذا المعنى فهو خارج بقوله بوضع ثان ولم يتطرق إلى بعد جواب شاف عن هذا وقد يجاب بأن قائمة قوله لعلاقة التنبه على أن المراد بالوضع الثاني ما ذكره وبالاستدعاء مقابله المتقدم فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثاني هنا ورفع توهم ارادة تميز ذلك مما يحتمل انه اذ قد تطلق الابتدائية والثانوية على مجرد السبق والتاخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم لا يكون مستدركا (فان قلت) فلا حاجة حينئذ الى قوله بوضع ثان (قلت) فأنه التنبه على ثبوته دفعا لما يتوهم من تعريف من عرف الجواز بأنه المستعمل في غير ما وضع له فقد ظهر للجمع بين هذين القيدين كل من هاتين القائدتين (فان قلت) على هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد الوضع الثاني لا بقوله لعلاقة كما قاله الشارح (قلت) لكن لما لم يعين خروج بقيد الوضع الثاني مع احتمال آخرجه بقوله لعلاقة فتأمل ذلك تعلم انه في غاية الحسن ويمكن أن يكون التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا بقيد ثانوية الوضع لا اعتباره في مضمومه في اعتقاده ولو ترك لم يشعر اللفظ باعتبارها في المفهوم والظاهر وهو الجواب الشافي ان شاء الله تعالى أن يقال المراد بالوضع الثاني في تعريف الجواز ما هو الظاهر من الثاني لان الثانوية بالمعنى الظاهر متحققة في الجواز اذ ضرورة ان الجواز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الاول علاقة فلذا احتج بعد ذكر الوضع الثاني الى قيد العلاقة لان ارجح العلم المذهب ولا اعتقاد المصنف خروج وكان ذكر العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على ان المراد بها معنى الثانوية ما يتبادر منها وهذا بخلاف الوضع الاول في تعريف الحقيقة فانه لما كانت الاولوية بمعناها الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعنى الظاهر احتج إلى جملة على ما تقدم ليطر دليلا على ذلك فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله ومن زاد كالياسين مع قرينته ما قلناه عن ارادتنا وضعه على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والجواز معا) قال شيخنا العلامة هذا

ومن زاد كالياسين مع قرينته
مانعة عن ارادة ما وضع له
أولا مشى على أنه لا يصح
ان يراد باللفظ الحقيقة
والجواز معا

غير مسلم بل هو ما شاع على أنه يصح أن يراد به ما ذكره لكنه ليس بمجاز بل هو كناية انما الكناية لثقل
 أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه والكناية كما انهم اليست بمجاز كذلك ليست بحقيقة
 الى آخر كلامه (وأقول) لا ينبغي بأدنى نظر في كلامه هذا ان هذه الدعوى التي رتبها ما قاله
 الشارح وهي قوله بل هو ما شاع على أنه يصح أن يراد به ما ذكره لم يستدل عليه بأسوي ان في
 الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كالهباء المنشور اما أولا فلان الشارح ثقة
 وقد نقل ذلك عن البيهقي وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعليق بأمر محتمل لا سيما ما نقله
 الشارح عن المذكورين نقله غيره عنهم ولهذا قال الكمال في قول المصنف وفي الحقيقة والمجاز
 الخلاف في المشترك ما دام أي فالبيهقيون وغيرهم ما تخشع على المنع فلا يصح عندهم إطلاق
 اللفظ على معنيتين الحقيقي ومجاز معانير استعمال المشترك في معنيتين كما سيظهر من عبارته أيضا
 وأما ثانيا فلانه مبني على الاسترواح وعدم تحريك يحمل الخلاف حتى يظهر له ان ما في الكناية ليس
 من هذا القبيل قال في التلويح لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
 الحقيقي من افراد استعمال اللفظ عرفا فيما يوجب على الارض ووضع القدم في المشول ولا في
 امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
 ومجازا أما اذا شرط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان
 اللفظ موضوع المعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيتين استعمال في غير ما وضع له فقل
 تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في
 إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقا بالمعنى كما تقول
 لا تقتل الاسد والاسد ين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه
 نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
 الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنيتين فان اللفظ موضوع للمعنى
 المجازي بالتلويح والنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما
 ارادة المعنيتين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا لما عرفت من أن تضابط
 الحكم أي في الكناية انما هو المعنى الثاني اه ثم نقابل ان يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة
 عن ارادة الموضوع له ان لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا لان الواجب في المجاز قرينة
 مانعة عن ارادة الموضوع له أي وحده وذلك لا ينافي ارادتهما معا كما ذكر ذلك في التلويح
 وهذا اراد على ما نقله الشارح عن البيهقيين لاعلى الشارح نفسه لانه في مقام مجرد الكناية
 عنهم هذا وما تقدم عن التلويح من انه لا نزاع في امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا انما كان كانه قد علم قول
 الشارح السابق قبل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أي صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة
 والمجاز معا يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وغيره
 لأن يكون مراد التلويح ما اذا أريد المعنيتان لاعلى أن يكون كل منهما متعلقا بالحكم بل دليل
 قوله بعده وانما النزاع الخ فلا مخالفة حيث قد قلنا مل (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام
 حلف على الوضع الواقع في سير قوله فلم ومقدم أن وجوب استعمال اللفظ في المعنى من التقييد

(فعل) من تقييد الوضع دون
 الاستعمال الثاني (وجوب
 سبق الوضع للمعنى الاول
 وهو) أي وجوب ذلك
 (اتفاق) أي متفق عليه في
 تحقق المجاز (لا الاستعمال)
 في المعنى الاول فلا يجب
 سبقه في تحقق المجاز فلا
 يستلزم المجاز الحقيقة
 كالعكس (وهو) أي
 عدم الوجوب (المختار)
 اذ لا مانع من أن يتصرف في
 اللفظ قبل استعماله فيما
 وضع له ولا قبل يجب سبق
 الاستعمال فيه والاعري
 الوضع الاول عن القائمة

المذكور وليس مراداً بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما اشار إليه الشارح اهـ (وأقول) قد
 يتفرقه بأنه انما يكون مقباده ما ذكر لو كان العطف على الوجوب مالمو كان على الوضع فلاذ
 حاصله حيث علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أي علم مخالفة هذا السابق لذلك السابق في
 الوجوب أي علم أن سبق هذا واجب وأن سبق ذلك غير واجب كما تقول علم استحقاق زيد
 دون عمرو أي علم أن زيد يستحق وأن عمراً لا يستحق وهذا صريح في علم عدم وجوب سبق
 المخطوف فليست أملاً (قوله) والأصح للمعاد المصدر فيه أمران الأول أن المتبادر من مفهومه
 أن المراد أنه يجب في استعمال المصدر مجازاً سبق استعماله حقيقة وليس مراداً بل المراد أنه
 يجب في استعماله حقيقة مجازاً سبق استعماله حقيقة كما بينه الشارح والثاني أن هذا
 التفصيل الذي اختاره لم يظهر قبحه ولذا اعترضوه ومنهم المذكور في نقال وأما تفصيل
 المصنف بقوله والأصح للمعاد المصدر ومعناه على ما نقل عنه أن لفظ المشتق كالرجح مثلاً
 وأن لم يستعمل حقيقة قط اذ لا يستعمل في غير استعماله حقيقة محال وهذا المجاز لا بد
 وأن يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالمشتق لا يساعده عقل ولا نقل أما الأول فلأن
 المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب وإذا كان كذلك فأي لزوم في أن اللفظ المشتق
 إذا كان مجازاً يكون مصدره مستعملاً في معناه الموضوع له ليصبح حقيقة فان نظر إلى
 الاستقرار والتبجح لكلام الباعث واستعمالهم فاقى به ذلك وكيف السبل إلى الاساطة
 ببيوت المشتق بأسرها وان نظر إلى لفظ الرجح وان مصدره مستعمل في معناه الحقيقي فذلك
 ليصالح فيه أحد ولكن لا يجب فيه تماماً أما الثاني فلأن علماء البيان والاصول مطبقون على
 ما ذكرنا من عدم التفرقة وان خالف فيه أحد فلا يلتزم اليه لخالقه العقل والنقل والعجب
 كيف خفي عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكر احتمال لا يتخذ مذهباً اهـ (وأقول) لا يخفى
 ما في تقريره ومنه ان احتجاجة على امتناع الاستقرار بقوله فاقى به ذلك الخ انما يقيد لو أريد
 الاستقرار التام أما لو أريد الاستقرار الناقص الكافي في المطالبات الظنية كما في سائر
 الاستقرار آت اللغوية فلا كما لا يخفى وان دعوا مخالفة العقل في محل المتع فان العقل كما لم يشهد
 لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أولاً وكذا لم يتببه
 للفرق بينهما على أن عدم مساعدة العقل في محل المتع أيضاً لان المجاز لا يسكن من الجواز
 والاتصال لم يعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أحد له حقيقة ليعظم معنى
 الاتصال عن المعنى الحقيقي فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على انه لما صح دعوى اعتبار
 سبق استعمال نفس لفظ المجاز في المعنى الأول كما هو القول المقابل للعتبار فلتصح دعوى اعتبار
 سبق استعمال أصل المجاز والفرق بينهما ان المشتق موضوع مغاير لوضع المشتق منه
 لا يحدى شياً اذ اعتبار أصل المشتق في أحكامه أمر معهود كما لا يخفى نعم قد يتوسسه انه ينبغي
 اعتبار أحد الأمرين اما سبق استعمال الأصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار
 خصوص الأول لظاهره ومعنى الاتصال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آثروا الفساد
 الذي زعموا على أنه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الأمرين ان لم يكن في كلامه
 ما يثنى ذلك صريحاً (قوله) ويجب للمصدر المجاز قال شيخنا العلامة لو قال المصدر المجاز بالفتح

واجب بمصولة استعماله
 فيما وضع له ثانياً وما ذكر من
 انه لا يجب سبق الاستعمال
 (قيل) لفظاً والأصح تفصيل
 للمصنف اختاره مذهباً كما
 قال في شرح المختصر وهو انه
 لا يجب (للمعاد المصدر)
 ويجب المصدر المجاز فلا
 يتحقق في المشتق مجازاً الا
 اذا سبق استعمال مصدره
 حقيقة

لا الاضافة لكان أولى لتشمل المصدر الجواز الذي لم يشتق منه شيء (وأقول) لكنه لا يشمل
 حينئذ المصدر الذي لم يتجاوز فيه بل في مشتقه مع ان شموله لما ذكره انما يصح ان كان المصنف
 يشترط في التجوز بالمصدر أيضا سبق استعماله في معنى حقيقي وهو غيره معلوم بل ظاهر النقل عنه
 خلافه ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله لا يجب لماعدا المصدر ليس المراد بجهوهه أن المصدر
 اذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة بل انه اذا استعمل مشتقا مجازا يجب ذلك كما
 تبين عليه الشارح بقوله ويجب لمصدر الجواز الخ اه والحاصل أن عبارة النعت تشتمل ما ليس
 بمعلوم الارادة ولا تشتمل ما هو معلومها وعبارة الاضافة بالعكس فهي الصواب فظهر أنه لا معنى
 لهذا الاعتراض (قوله فلا يتحقق في المشتق مجازا الخ) قال شيخنا العلامة ينقص بتحويل
 وعسى وانم وبس فانهم مجازات لاستعمالها في الحدث مجزعا عن الزمان ولم تستعمل مصادرهما
 لاحقة ولا مجازا اه (وأقول) من صرح بكونه مجازات الضد فقال وكذا أي لو استلزم
 الجواز الحقيقة لكان لعوى وحيداً من الاعمال التي لم تستعمل لزمان معين أي لكان لتلك
 الاعمال حقيقة اه قال السعد لا يقال لانسلم أن هذه مجازات بل لم نوضع الاعانيها التي
 استعملت فيها ولو سلم فلان لم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
 لا نقول الكلام مع من اعترف انها افعال مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان
 معين من الازمنة الثلاثة ولا نفي بعدم الاستعمال اعدم الوجدان بعد الامتراء على أن
 عدم جواز استعمال هذه الاعمال في المعاني الزمانية معلوم من اللغة الخ اه وقال السيد
 وأما نحو عسى من الاعمال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخل في مفهوم الفعل فن
 الطلاق لفظ الكل على الجزء اه ولا يخفى قوة الاشكال بذلك على المصنف الا أن يكون
 تفصيله مقيد بما لم يصدر فخرج المذكورات اذ لا مصادر لها ويتكافى الفرق بغیر أن سأل
 مصدره فخرج عنه وجوده فخرجنا حقيقة فناسب أن يتفرع بتجوز عن استعماله ولا كذلك
 ما لا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعة في الاصل الزمان حتى لم ينم انها الا ان
 مجازات لاستعمالها في مجزء الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع في الاصل الزمان كما هو
 المفهوم من شرح الفصل لابن الحارث كإقذمه فبيل مسئلة الاشتقاق بل كما هو أيضا ظاهر
 كلامه في الكافية لقوله فيها أفعال المدح والذم ما وضع لانتشاء مدح أو ذم فبيل انهم وبقي اه
 ومادة النقص لا يكتفي فيها بمجزء الاحتمال (قوله كالرجح) الظاهر انه تمثيل للمشتق الذي تحقق
 فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة فقوله وهو من الرحمة وحقيقة الرحمة والحنو الخ
 بيان لو حوب كونه مجازا في حقه تعالى لاحقيقة لاستحالة معناه الحقيقي في حقه تعالى نعم
 التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفي استعماله لغير الله تعالى لقوله لم يستعمل الا لا تعالى الظاهر انه
 زيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه (فان قلت) التجوز في الرحمن يقتضي على تصحيح المصنف
 سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على اطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم (قلت) لا أثر لهذا
 الاعتراض اذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والافراط كما هنا حادثة ويجوز أن
 يكون وقع اطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوز المذكور وصادقة
 النفس لا بد من تحتهما (قوله وهو من الرحمة وحقيقة الرقة والحنو المستعمل عليه تعالى)

وان لم يستعمل المشتق
 حقيقة كل حين لم يستعمل
 الا لله تعالى وهو من الرحمة
 وحقيقة الرقة والحنو
 المستعمل عليه تعالى

قال العضد لو استلزم الجواز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز
 إطلاقه لغير الله الخ قال السعد قوله وهو ذو الرحمة أي رقة القلب وهذا في حق الله تعالى محال
 فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن نصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وظاهر كلام الشرح أن
 الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قديما كان أو ناديا وقد يستعمل في القديم بخصوصه مجازا مع بعد
 الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي وأما ما يقال من أن مجازيته بناء على أن الصيغة
 المذكرة فهم اه وقال السعد قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة أي استعمال في المعنى الحقيقي
 وهو ذو الرحمة مطلقا لم يستعمل فيه ولا الجواز إطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول
 بني حنيفة في مسيلة وحن البلمة ومنه قول شاعرهم * وأنت غيث الوري لا زلت رحمانا *
 فباب من تعنيهم في كفرهم ومردود في عرف أهل اللغة أيضا فلا يعتد به والرحمن موضوع لمعنى
 عام ولم يستعمل إلا في خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكرة استعماله في غيره
 كالباري تعالى مجازا وليس بشئ وقبل هو مشتق من الرحمة أعني رقة القلب التي لا تصور في
 حقه سبحانه فهو فيه مجاز اه وقوله وهو ذو الرحمة أي ذو الانعام لا ذورقة القلب والاتصاف به
 مطلقا وقوله حتى جاز الخ كذا كتب في حاشية المقام وظاهر كلام السيدون السعد أن التجوز
 في إطلاق الرحمن على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهي محال في حق
 اقبل هو بناء على أنه موضوع للعام وقد استعمل في الخاص أي من حيث خصوصه فقد
 استعمل في غير الموضوع له وقد توجه على هذا أنه من أين أنه مستعمل في الخاص من حيث
 خصوصه فالجوازية غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالف لهذا ما أفق لكلام السعد (قوله
 وأما قول بني حنيفة الخ) جواب اعتراض على قوله لم يستعمل إلا الله تعالى (قوله فن تعنيهم
 في كفرهم) قال شيخ الإسلام كغيره أي خبر حواجبا عنهم في كفرهم عن منهمم اللغة حيث
 استعمالوا المختص بالله تعالى في غيره (أقول) لى فيه اشكال لأنه حيث كان من الصفات
 الغالبة ومن لازمه أن يكون القياس جوازا إطلاقها على غيره كان هذا الإطلاق من بني
 حنيفة غاية أنه الإطلاق موافق لقياس لغة العرب ويطبق بما قياس اللغة جوازا لتعلقه ومثله
 مما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن منهج اللغة لا يقال أنه صار على الله
 تعالى وأن الواضح شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى فلا يصح إطلاقه على غيره تعالى لانهما قول
 أما الأول فغايته أنه صار على الغلبة ومثله لا يتبع إطلاقه بالمعنى الوضعي على الغير كما في سائر
 الاعلام الغالبة بل لو سلم أنه بالوضع لم يتبع إطلاقه كذلك لأن جعل اللفظ على الابتغ إطلاقه
 باعتبار معناه الأصلي خصوصا وظاهر عدم صحة ذلك لاحقيقة ولا مجازا مع أن الصحيح جواز
 التجوز في الاعلام وأما الثاني ففي غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالتلطا
 بمجرد الاحتمال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بشوه وقيل أنه معتد به الخ موضع قول السكالك فيه
 ان الشارح إنما أخره لأنه أضعف الأوجه (قوله أي أن هذا الاستعمال غير صحيح) نظايره
 أنه لا يصح حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الخ كما لو استعمل كافر الخ وقد يستعمل ذلك لئلا
 (قوله قالوا ما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرى الحقيقة (و) خلافا
 (لظاهريته في) نصيهم وقوعه (في المكاب والسنة)

وأما قول بني حنيفة في
 مسيلة رحمان اليمامة وقول
 شاعرهم فيه
 سموت بالمجدلين الاكرمين أبا
 وأنت غيث الوري لا زلت رحمانا
 أي ذو رحمة قال الزمخشري
 فن تعنيهم في كفرهم أي ان
 هذا الاستعمال غير صحيح
 دعاهم إليه ليأجدهم في
 كفرهم برعهم بنوة مسيلة
 دون النبي صلى الله عليه
 وسلم كما لو استعمل كافر
 لفظه الله تعالى في غير البارى
 من آلهتهم وقيل أنه شاذ
 لا يعتد به وقيل أنه معتد
 به والمختص بالله المعسرف
 باللام (وهو) أي المجاز
 (واقع) في الكلام خلافا
 للاستاذ أبي اسحق
 الاسفرايينى (و) أي على
 (القاضي) في نصيها
 وقوعه (مطابقا) قالوا
 يظن مجازا نحو رأيت أسدا
 يرى الحقيقة (و) خلافا
 (لظاهريته في) نصيهم وقوعه
 (في المكاب والسنة)

مكابرة وعناد ولكن هو الذي أمر من أحدهما أن يدعي أن جميع الانشاق حقائق ويكتفى
في كونها حقائق بالاستعمال في جمعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظيا فانه حينئذ يطلق
الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع ولحسن لا تطلق ذلك وإن أراد بذلك استواء الكل
في أصل الوضع قال القاضي في مختصر التقریب فهذه مراد الحقاني فاننا نعلم أن العرب
ما وضعت اسم الجمار للبلد ولوقيل البلد جمار على الحقيقة كالعادة المعهودة وان تناول الاسم
لها متساوي في الوضع فهذا دون من يجد الضرورة الخ اه كلام المستفتي في النهاية الصغرى
الهندي فان عن الخصم بالحقيقة ما يقيد معنى ولا يحفل بغيره سواء كان ذلك المقيد لفظا صرفا
أو لا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه انشاقا إذا دلل على الحقيقة الصرفة لا توصف
بكونها حقائق فهو نزاع لفظي فاننا نلحق بالحقيقة الالفاظ التي يكون مستقلا بالعادة بدلالة
وضعية فان كان الخصم يريد بها غيره فذلك إذا لامشاحة في الالفاظ اه ولا يخفى أن ما حوزة
المستفتي والهندي حله عليه يتأق به استدلاله كافي العوض وغيره بانه لو كان الجمار واقعا لزم
الانشاق بالتقادم إذ قد تنقضي القرينة وإن أوجب بأن هذا لا يقتضي الامتناع غاية انه استبعاد
وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أي الذي أقاده ماسيا في عن العوض (قوله لانه كذب بحسب
التظاهر) هذا الدليل يجري في الجمار في الاسناد فدل المراد بالجمار هنا ما يشاهد وان لم يترخص له
بعد ويؤيد ذلك تغيير المنسوبة قوله لتأني على وقوع الجمار في اللغة أن الاسد للشجاع والجمار
البلد وشاب لملة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يسبق منها عطف
الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو قرينة وهو حقيقة الجمار اه (قوله وأجيب
بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة) قال شيخنا العلامة اذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة
وقول المستدل بحسب التظاهر وجدت الجواب غير ملائق للدليل والمناسب سوق الدليل مجزوا
عن قوله بحسب التظاهر الى آخر ما أطالب به (وأقول) أما قوله وجدت الجواب غير ملائق للدليل
فيجاب عنه بمنعه ويكتفى في الملاقاة جعل حاصل الجواب انه لا يتصور كذب حقيقة مع اعتبار
العلاقة ومجزوا بهم الكذب الذي هو الكذب بحسب التظاهر لا الثبوت البه ولا المحذور فيه
مع انه فاعه بالتأمل في المعنى غاية الامر انه ترك التصريح بذلك لظهوره ومنه كثر في كلامهم
كما لا يخفى على المتبحر فخلص الجواب كونه كذبا بحسب التظاهر لا بقرينة انتفاء حقيقة
وهذه ملاحظة أي ملاحظة اذا لمعنى لها الادفع دليل المستدل وتأثيره وهذا حاصل مما ذكره وأما
قوله والمناسب سوق الدليل مجزوا عن قوله بحسب التظاهر فجوابه انه انما ترك سوقه كذلك
اما لكونه واقعا في كلام المستدل كذلك فاللائق سوقه كما هو ثم دفعه واما لانه لو ساق كذلك
لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب التظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج الى كلام آخر
ليبان أنه يدفعه بخلاف ما اذا ساقه مع التقييد فان في الجواب جنة تدفع الاختصار اشارة الى
دفعه بانه لا أثر لاهتمام الكذب مع انتفاء حقيقة فكان اللائق التمسك بقامه فانه في غاية
الحسن والدقة لتأمل المنصف المعارف بطريقته وأساليب الكلام وأما قوله ثم الكذب
لازم لارادة المعنى الحقيقي فارتفعه انما هو بارادة المعنى المجازي والدال عليه هو القرينة
فانتفاء الكذب لا لاجل وجود القرينة على المعنى المجازي لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح

قالوا لانه بحسب التظاهر
كذب كافي فوالله في البلد
هذا جمار وكلام الله
ورسوله متروك عن الكذب
وأجيب بانه لا كذب مع
اعتبار العلاقة

والعلاقة غير القرينة اذ قولك رأيت أسدا يرى العلاقة فيه المشابهة والقرينة يرى
 لجوابه انه معنى على اشتباه ذلك لانه لا يخفى مع التأمل الصحيح أن الحق لا يراد له المعنى المجازي
 الدافع للكذب انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي علامة على تلك الإرادة فانتفاء
 الكذب انما هو لاجل اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي دليل على ذلك الانتفاء فإزعه
 الشيخ من أن انتفاء الكذب لاجل وجود القرينة لاجل اعتبار العلاقة منشوء اشتباه سبب
 الشيء بسبب العلم به والمراد هنا انما هو الاول دون الثاني فتأمل لتعرف أن ما قاله الشيخ وهم
 محض وإن الصواب ما قاله الشارح من أن انتفاء الكذب لاجل اعتبار العلاقة على أن
 الشارح ناقل عن غيره كما هو مصرح بتعبيره بقوله أوجب فاسناده اليه لا هو ج اليه لا يجوز
 محبة التشنيع عليه فكان الصواب أن يدل قوله كما قاله الشارح بقوله كما قاله الشارح (قوله
 أي عدم القهيم) أقول وجه كونه صفة ظاهرة انه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم
 القهيم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب (قوله عن الحقيقة الأصل)
 أقول وجه الوصف بالإصالة الإشارة الى تحقيق معنى العدول الذي عبر به اذ لم يكن اصلا فلا
 وجه لمعنى العدول إلا أن المجاز لا يستلزم الحقيقة فلهذا الكلام باعتبار الغالب (قوله
 يعدل عنها الى الغائط) أقول المتبادر من الغائط ما هو عرف القهيم وهو الفضلة المعروفة
 وقضية أن المراد بالخرأة تلك الفضلة أيضا فليتأمل (قوله فانه أبلغ من شجاع) قال شيخنا
 العلامة تعبيرا للشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم في اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضي أن
 المصنف لو قال أو أبلغته كان أولى وما اقتضاء التمثيل يزيد أسدا الخ (وأقول) أما ما اشار اليه
 من أنه لو قال المصنف أو أبلغته كان أولى لجوابه بعد تهديم مقدمة وهي ان أفعلى التفضيل في
 قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم لعدم المبالغة لا البلاغة قال شيخنا الشريف
 الصقوي وفيه نظر اذ لا مبالغة في الحقيقة في كثير من المواضع ولله انما قال ذلك دفعه ما يورد
 على الابلغية من انه لا يجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن وكيف ذلك مع أن
 المجاز أبلغ وجوابه ان أبلغته اذا وافق مقتضى الحال والحال في كلامهما انما يقتضي الحال
 على الحقيقة وان سلم فما المانع من عدم الحال على الابلغ لمانع شرعي فتأمل اه وبه يظهر أن
 التفضيل المقتضى للمشاركة بين المجاز والحقيقة في أصل العمل غير مطرد سواء كان أبلغ من
 المبالغة أو من البلاغة بل قد يقتضي كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحسنه
 قبحه عدول المصنف عن التعبير بأبلغته بعدم اطراد التفضيل المقتضى للمشاركة في
 الأصل اذ قد يتقدم المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أي بالنسبة اليها بمعنى البلاغة المختار
 بها عنها فانه مطرد سواء تشاركا في الأصل أو لا فهذا من دقائق الكتاب التي خفيت عليه كما انه
 قد تقدموا الحقيقة بالبلاغة بحيث لا يكون في المجاز بلاغة ولا يراد ذلك على المصنف لانه لا يدع
 بلاغة المجاز انما بل انه اذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول اليه
 وأما ما أشار اليه من المناقشة في التمثيل بان الحق ان أسدا فيه أي ومثله جار في قوله السابق
 هذا جار حقيقة لا مجاز لجوابه انه مناقشة في مثال وقد اشهر ضعف أمرها وانها ليست من دأب
 المحصلين لان المثال مما يمكن فيه الاحتمال بل الفرض والتقدير على ان المقدم في أول الكتاب

وهي فيما ذكر المشابهة في
 الصفة الظاهرة أي عدم
 القهيم (وانما يعدل اليه) أي
 الى المجاز عن الحقيقة الأصل
 (ثقل الحقيقة) على اللسان
 كالحقيقة اسم للدهاية
 يعدل عنه الى الموت مثلا
 (أرثا عنها) كالخرأة يعدل
 عنها الى الغائط وحقيقته
 المصنف ان التفضيل (أو
 جهلها) للمصنف والمخاطب
 دون المجاز (أو أبلغته) فهو
 زيد أسدا فانه أبلغ من شجاع

أن جواز كون اسما متلا في نحو التمثيل المذكور واستعادة مجازها إلى المراد بعد التمثيل
 ونهايتك به ونقله غير من المحققين وإذا كفي في التمثيل مجرد الاحتمال والقرض والتقدير كما
 صرحوا بذلك فكيف إذا نفي على قول ذهب إليه مثل السعد ونقل عن المحققين وإذا علمت ذلك
 علمت انقطاع ما أوردته شيخنا الشهاب على قول الشارح فيجوز زيادة اسما فانه بلغ من شجاع مجازيه
 فيه نظر من وجهين الأول أن زيدا في هذا التركيب مستعمل في معناه الحقيقي لانه من باب
 التثنية البليغ الثاني أن قضية المترادف البلاغة في المجاز دون الحقيقة والمثال وان كان صحيحا
 في نفسه غير مطابق للمتن الابغائية اه وجه علم انقطاع الوجه الأول عما ذكر ظاهر ووجه علم
 انقطاع الثاني ما علم من ان الحقيقة والمجاز قد يتشاكرا في الامل فيتمتع في معنى التمثيل وقد
 ينقد المجاز بالاصل فلا يتحقق وان قوله بل بلاغته معناه بلاغته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من
 بلاغة ليست في الحقيقة فتعمل اختصاصه بالاصل وبإزالة فقط ونعير الشارح بلا بلاغته في
 مثال مخصوص إشارة إلى ذلك لا ينافي ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما قرنا فتأمل
 (قوله اوشهره) قد يقال لاجابة مع ذلك لقوله اوشهرها لانه اذا كفي شهرته المقضية للعلم
 بالحقيقة فكيف الجهل بها ويوجب بان الجهل بها قد يكون مع عدم شهرته فها مخرسان على
 ان مقام التفصيل لا يلتفت اليه لثقل ذلك لانه مقام استيعاب (قوله وليس غالب على اللغات)
 قال شيخنا العلامة ما سلكه الشارح عن ابن جني بقوله انه غالب الخ يقتضي أن حق العبارة
 وليس غالب على الحقيقة في اللغات الآن تكون على في عبارة المصنف بمعنى في تفسيره بدون
 ذلك اه (وأقول) عبارة المصنف هي عبارة الامام في المحمول ويمكن ان يجاب أيضا مع بقائه
 على معنى ما بان المراد بكونه غالب على اللغات انه فائق علم الكونه أو كبر وجودا من غيره
 منها ولا ينافي ذلك انه منها كما يقال زيد غالب على الرجال بمعنى انه فائق مقدم عليهم مع انه من
 عدادهم ولا ينافي ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه من الخصال المعنى دون تقدير الاعراب كما
 يقع لهم مثل ذلك كثيرا كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فليست (قوله أي مامن لفظ
 الا ويشغل في الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة ان المعنى انه مامن لفظ الا وهو في أكثر
 استعماله مستعمل في معنى مجازي لانه حكم بان كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون
 كذلك الا اذا كان في أكثر استعماله مستعملا في معنى مجازي فيكون استعماله مجازا أكثر
 من استعماله حقيقة وهذا هو المتبادر من تعبير الصني الهندي في نهاية بقوله المسئلة الحادية
 عشرة في ان الغالب في الاستعمال الحقيقة أو المجاز قبل الحق هو الثاني للاستقراء أما بالنسبة
 إلى كلام الصنم في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات والمدح والذم
 وكليات واستادات قول وفعل إلى من لا يعلم ان يكون فاعلا لذلك كالحوانات والذهر
 والاطلال والتمن ولا شك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فان
 الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب ولمسك العبيد مع انه ما سافر في
 كاه ولا رأى كلهم وماليس كل الثياب ولا لمس كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انه
 ما ضرب الا برجمته وكذلك اذا عين جرمه مثل أن تقول ضربت رأسه مع انه ما ضرب
 الا برجمته وكذلك قوله طلب الهوا ويرد الهوى وان زيد ورضى جمر ويل استنادا لافعال

(أوشهره) دون الحقيقة
 (أو غير ذلك) كاختفاء المراد
 على غير المتطابقين الجاهل
 بالمجاز دون الحقيقة وكأما
 الوزن والقافية والسجع
 به دون الحقيقة (وليس)
 المجاز (غالب على اللغات)
 خلافا لابن جني (بسكون)
 الباسم من كفي بين الكاف
 والجيم في قول انه غالب في
 كل لغة على الحقيقة أي مامن
 لفظ الا ويشغل في الغالب
 على مجاز

الاختيارية كلها الى الحيوات على مذهب أهل السنة مجاز لان قاعاها في الحقيقة هو الله
 تعالى فاستنادها الى غير مجاز عقلي الخ اه ومن كلام القراني في شرح المحصول فان الامام
 عقب هذه المسئلة بقوله المسئلة العاشرة المجاز خلاف الاصل فقال القراني مانصه سؤال كيف
 يجمع بين هذه المسئلة وبين قوله في التي قبلها المجاز فقال على اللغات على ما قاله ابن جني
 وساعده هو بالاستدلال فاذا كان المجاز غالبا كان هو الاصل كما تقول الاصل في كاس الخيام
 التماسه وفي سورة القصار الطهارة بناء على الغالب جوابه ان المجاز انما غلب وقوعه مقرونا
 بالقرينة وهذا الاصل الذي ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض
 اه وحيث ذكر في طريق قول شيخ الاملاء في هذا أي قوله ما من لفظ الاو يشق في الغالب على
 مجاز لا يخفى ان هذا الاو في يدعي ابن جني من أن المجاز غالب على الحقيقة لصداقة معساواتهما
 اه لكن يشك في هذا استدلاله بقوله تقول مثلا رأيت زيدا وضربه والمرق والمضروب
 بعضه في اثباته المدعى ان مجاز ذلك لا يثبت الا كثرية المذكورة ويجاب بأنه تبهم بذين المتألفين
 على غيرهما فكانه قال وهكذا غير ذلك من الامثلة واعلم ان الكوراني رد هذا الاستدلال
 بقوله وهو مردود اذا لفظ المذكورة قد استعملت في الموضوع لها وأما ان المرق بعض أوكل
 فلا دخل له في كون اللفظ حقيقة بل لولم يرمي زيد شأوا قال رأيت زيدا يكون حقيقة غائبة ان
 القضية تكون كاذبة اه وفيه نظر لان كونه حقيقة يتوقف على استعماله في المعنى الحقيقي
 وان لم يوجد ذلك المعنى فان وجد كان صادقا وان لم يوجد كان كاذبا فلا يتوقف كونه حقيقة
 على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه والغرض من هذا الاستدلال انه لم يستعمل
 اللفظ في المعنى الحقيقي لانه استعمله في رؤية بعضه والمعنى الحقيقي رؤية كله فهذا الاستدلال
 لا يندفع بمجرد ما أورده ثم يمكن أن يقال في دفعه ان المفهوم من اللغة ان ضروباً رأيت زيدا
 وضربه موضوع للرؤية والضرب المتعلق به أعم من أن يعما ما ولا فيكون حقيقة مطابقة
 فليأمل (قوله تقول رأيت زيدا وضربه) قال في المحصول الضرب أساس جسم جسم جسم
 حيواني بعنف قال القراني في شرحه الظاهر انه لا يشترط في المضروب أن يكون حيوانا لقوله
 أن اضرب بعصا البحر وفي الآية الاخرى أن اضرب بعصا الحجر الظاهر ان هذا حقيقة
 والاصل عدم المجاز اه (قوله والمرق والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة أي فاطلاق
 زيد على هذا البعض مجازي من اطلاق اسم الكل على الجزء الى آخر كلامه وذكر مثله شيخنا
 الشهاب فقال قضية ان الضرب في زيد حيث أطلق الكل على البعض فان قيل بل من حيث
 اسنادها للبعض الى الكل قلت فيكون مجازا في الاستناد وليس الكلام فيه اه (وأقول) قال
 الامام في المحصول بعد ان تكلم على المسئلة وذكر الامثلة مانصه ثم هنادقيقة وهي ان هذه
 المجازات من باب المجاز العتلي لانك اذا قلت رأيت زيدا وضربت بكرافص فمتأولت وضربت
 مستعملتان في موضوعهما الاصلين فلا يكون مجازا وأما اللفظة زيد فمعي من الاعلام فلا
 تكون مجازا فلم يبق الا ان المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا عقليا اه وقال الصفي الهندي
 في نهاية ثم تعلم ان الغلبة لو ثبتت للمجاز قائما ثبت لموجع المجازين أعني الانفرادي والتركبي
 وأما بالنسبة للانفرادي وحده فلا وأما بالنسبة للتركبي وحده فمعه مقول على رأي من لم يثبت

تقول رأيت زيدا وضربه
 والمرق والمضروب بعضه
 وان كان تألم بالضرب كله

فاعلا وخالفنا غير الله تعالى اه وكلامه ايدل على ان الكلام فيما يعمل المجاز في الاستناد به
 يتطرق في قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وما ذكره الامام يتطرق في قول شيخنا العلامة
 اى فاطلا في زيد الختم نازع القرافي الامام فيما له فقال قوله ضربت زيدا مجازا عطف لان زيدا
 علم لا يدخله المجاز والضرب مستعمل في موضعه فلم يبق الا مجاز في النسبة فيكون مجازا
 عقليا عليه سؤالا ان الاول انه قد تقدم ان العلم يدخله المجاز وهو نادخله المجاز من باب التعيين
 بالتكليف عن الجزء ان جعلنا المضروب بعضه او التعبير بالحال عن المحل ان جعلناه اسما للنفس
 خاصة الثاني ان مجاز التركيب انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ لتركيب مع لفظ معين فركب
 مع غير ذلك اللفظ وتركيب اللفظ مع لفظ معين على خلاف الوضع الاول فلا يكون
 مجازا في التركيب بل في المفرد فقط وهو زيد وليس من الالفاظ اللغوية حتى يكون مجازا
 لغويا فتلخص ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ان كان الكلام متعلقا بمعنى زيد واستعمل
 اقط في بعضه والافهوكذب محض ولا مجاز فيه بطريق اصلا وهذا أحد القروق بين الكذب
 والمجاز اه لكن لا يخفى ما في السؤال الثاني فان قوله فيه انما يكون اذا وضعت العرب
 اللفظ المجازي يتطرق بان العرب وضعت لفظ المضرب لتركيب مع لفظ معين وهو زيد بشرط
 وقوع الضرب على جميع اجزائه فاذا ركب مع زيد حين وقوع الضرب على بعض اجزائه فقط
 فقد ركب مع غير ما وضع لتركيبه فيكون مجازا في التركيب وقوله فيه وزيد ليس من الالفاظ
 اللغوية المجازي يتطرق ايضا اما اولها ان المراد بالمجاز اللغوي ما وضعه أهل اللغة أو وضع على
 طريقة وضعهم وقانونه والاعلام العربية كذلك واما الثاني ان المراد بالمجاز اللغوي هو ما
 ليس بعقل وهو المجاز في الكلمة والاعلام كذلك فقوله تلخص ان هذا المجاز ليس لغويا
 ولا عقليا متورع ولا يتصور ما قلناه فتأمل (قوله ولا معقدا حيث تستعمل الحقيقة) فيه أمور
 ١ الاول ان الكمال أشار الى منازعة المصنف في نسبة هذا الاصل الى الشافعية حيث قال في
 آخر كلامه قال يعني شيخه في تخريجه وليذكر الشافعية هذا الاصل اه وكان المصنف فيهم من
 موافقه ما في القروع موافقه ما في الاصل وبواقفه قول الزركشي في البحر المحيط بعد نقل
 أصاه ما انه ظاهر مذهبا اه (وأقول) لا يخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله وكان المصنف
 الخ وبرودته مع عدم الاحتياج اليه بل الظاهر الذي لا يجمع منه منقول ولا معقول ان المصنف
 اطلع على نقل في المسئلة ثم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه ما من الكمال ما نصه ذكر
 هذا الاصل ظهيرا للدين الزنجاني في كتاب تخريج القروع على الاصول فقال مسئلة المجاز
 عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما انه خلف عنه في التكلم ذكر ذلك في
 مسائل العلم اه الثاني ان قضيه عدم الاعتماد عليه ولو مع التبع وعبارة العراق مصرحة
 به حيث قال الثانية اذا اريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلا فالجواز
 عندنا لا غير معقود وعندنا في حقيقة معقول به مثاله اذا قال لعبد الذي هو أسن منه هذا
 ابني وأراد به العتيق لم يعنى عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ
 في هذا المحل لا حقيقة له فلغا وقال أبو حنيفة يعنى اه ألا ترى الى قوله وأراد به العتيق
 مع قوله لم يعنى عندنا فانه سريخ في عدم الاعتماد عليه مع التبع للسكن قوله لان اللفظ انما

(ولا معقدا حيث تستعمل
 الحقيقة خلافا لأبي حنيفة)
 في قوله بذلك حيث قال فبين
 قال لعبد الذي لا يولد
 مثله له هذا ابني انه يعنى
 عليه وان لم يثر العتيق
 الذي هو لازم للضرورة صونا
 للكلام عن الالفاظ والغنياء
 كصاحبه

يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المجلد لاحقاً له بنافي ما تقدم من أن
 المجاز لا يستلزم الحقيقة الآن يريد بقوله إذا كان له حقيقة إذا كانت حقيقته ممكنة ومع
 ذلك فبقية نظراً أيضاً فسيأتي أن يعرف به المجاز الاطلاق على المستحيل انتهى الان يريد
 بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه الثالث انه ينبغي ان المراد الاستحالة العقلية
 أو العادية لا الشرعية أيضاً لما ذكره الشارح من العتق فيما إذا كان مثل العبد والمثل السيد
 ولكن معروف النسب من غيره فان فيه اعتقاد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعاً الرابع انه ينبغي
 ان لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة علماً والأقاعيد والمجاز مع الاستحالة كثيراً في قوله
 تعالى وأسأل القرية وامثاله وسند ذلك ضابط عدم الاعتماد الآن يكون عدم الاعتماد بالنسبة
 لما يقرب على المجاز من الاحكام المناسبة لمذلوله كالعتق في المثال ثم رأيت شيخنا العلامة قال في
 قوة الاضرورة الى قصه بما ذكرناه احتراز عن مثل قوله وجاء ربك وأسأل القرية فان
 المجاز النقصان اعتد نفسه لضرورة اللعبة العقلية في كلامه السابق الى الاعتقاد وان آل
 الامر معاً الى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان مجاز الخلاف هو الاعتماد على سبل الكلية في الجملة
 انتهى فالخامس قد سبقه قبل التأمل ما هنا بقوله الا قد والاطلاق على المستحيل والجواب
 ان المراد بما هنا انه عند استحالة المعنى الحقيقي يكون المجاز اقوالاً لا يرتب عليه حكم والمراد بما
 سيأتي ان استحالة المعنى الحقيقي دليل على ارادة المعنى المجازي والحاصل ان الاستحالة تدل
 على ارادة المجاز وهو ما ياتي ويعد ارادته هل يرتب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة
 البتة في قوله ان هو اسن منه هذا بنى قرينة على ان المراد لازم البتة وهو الحرية وهو ما ياتي
 ويعد ان ارادته لان البتة من الحرية هل ثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فكم بين
 المقامين (قوله اذ لا ضرورة الى قصه بما ذكرنا) قال شيخ الاسلام أي لجواز قصه بغير
 العتق كالتفقة والخنو ذلك ان تقول هذا أيضاً مجاز الخ (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد ان
 عدم الاعتماد اعماقاً بالنسبة للاحكام كما تقدم لا مطلقاً فلا محذور في مجرد قصه بما ذكره
 ولا ينافي ذلك قول الشارح وأغنياً لجواز ان يريد بالالفاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه
 فليست أم (قوله أو المنقول عنه واليه فالاصل) أي الرابع حله على المنقول عنه ثم مثل المنقول
 بقوله صليت (وأقول) ان أراد المجلد في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب
 احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول اليه بل من باب احتمال معناه الحقيقي ومعناه المجازي
 لان استعمال الصلاة في غير الدعاء مجاز في اللغة وان أراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول
 المصنف الا في فيما بعد ثم هو أي اللفظ محمول على عرف الخطاب في شطاب الشرع الشرعي
 لانه عرفه ثم القوي اه وقول الشارح الا في هناك فحصل من هذا ان ماله مع المعنى
 الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو معاً مجمل أو لا على الشرعي وان ماله معنى عرفي عام
 ومعنى لغوي يعمل أو لا على العرف العام اه فليست أم ثم رأيت المحسن قالاً ما نصه واللفظ
 للكمال قوله مناهل الخ أي اذا كان الخطاب يعرف اللغة لا يعرف الشرع ولا يعرف العام
 لانه اذا كان الخطاب يعرف اللغة ما قدم على التنوي كما يؤخذ مما سيأتي اه ويرد علمه انه
 اذا كان الخطاب يعرف اللغة كان المثال الثاني من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقي

اذ لا ضرورة الى قصه بما
 ذكرنا اذا كان مثل العبد
 يولد لمثل السيد فانه يعتق
 عليه اتفاقاً لم يكن
 معروف النسب من غيره
 وان كان كذلك فاصح
 الوجهين عندنا كقولهم
 انه يعتق عليه معاً اخذ
 باللازم وان لم يثبت باللازم
 (وهو) أي المجاز والنقل
 خلاف الاصل) فاذا
 احتمل اللفظ معناه الحقيقي
 والمجازي أو المنقول عنه
 واليه فالاصل أي الرابع
 حله على الحقيقي لعدم
 الحاجة فيه الى قرينة أو
 على المنقول عنه استحساناً
 للموضوع له أو لانه لهما
 رأيت اليوم أسداً وصليت
 أي جواً تاماً فترسا ودعوت
 بخير أي سلامة منه ويحتمل
 الرجل الشجاع والصلاة
 الشرعية

(د) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) ١٣٢ فإذا احتمل لفظ هو حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجاز أو حقيقة

ومقتولا لا على حله على المجاز أو المنقول أولى من حله على الحقيقة المؤدى إلى الاشتراك لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى والمنقول لأفراد مدلوله قبل النقل وبعدة لا يتمتع العمل به والاشتراك لعدم مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تدل على أحد معنيين مثلا إذا قيل يحمل على ما ولا يتمتع العمل به أولى من عكسه فالأول كالتكلم حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر والثاني كالزيادة محتمل فيما يتخرج من المال لأن يكون حقيقة أيضا أي أقوى وصحة ولا شرعا (قيل) والمجاز والنقل أولى (من الأضمار) فإذا احتمل الكلام لأن يكون قس مجازا واضمارا أو نقل واضمارا قبل حله على المجاز والنقل أولى من حله على الأضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة وقيل الأضمار أولى من المجاز

والمجازي لأن من باب استحالة معناه المنقول عنه والمنقول إليه كما هو مراد الشارح ثم رأيت شيخنا العلامة قال ما نصه قوله أو المنقول عنه ينبغي أن يكون الحمل عليه لا بالنسبة إلى أهل المنقول عنه ولا إلى أهل المنقول إليه بل إلى غيرهما أما بالنسبة إلى أحد ما ككأهل اللغة وأهل الشرع فهو محتمل لمعنييه الحقيقي والمجازي فبقدم الحقيقي حيث كان قليلا مثل أ (وأقول) ينبغي أن المراد بغيرهما في قوله بل إلى غيرهما ما يتم السماع والتسليم إذ مجرد أن السامع الحامل غير سامع كونه التكلم به ما لا يمكن في الحمل على المنقول عنه وكونه من تعارض الحقيقة والمجاز بل إذا كان التكلم أهل اللغة كان المناسب الحمل على المعنى الأول وكان ذلك من تعارض الحقيقة والمجاز لأن المنقول عنه هو الحقيقة عند التكلم والآخر عند مجاز إذا كان التكلم الشارح كان الأمر بالعكس قليلا مثل (قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك) بقيد أن اللفظ بالنسبة إلى معنييه المنقول عنه والمنقول إليه ليس بمتحرك وإن كان لفظا واحدا متعديا المعنى والوضع قال العصام في بعض كتبه وعملي ينبغي أن فيه عليه أن المتيقن في كتب الميزان رسم المشترك بما تعدد معناه ويكون وضعه لتلك المعاني على السوية بأن لا يتخلل بين المعنيين نقل بأن وضع لمعنى ثم نقل عنه إلى آخر لتناسبه بينهما والواقع في كتب الأصول أن المشترك ما تعدد معناه ويكون حقيقة في الجميع ومن تلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب أ ثم نازع فيما وقع في التنقيح وصرح به السيد من زيادة تعدد الوضع فيه وقد نقلت فيما سبق وعبارة السيد في شرح الشبهة وإن كان الثاني أي أن كان معنى الاسم كثيرا فإن كان وضعه للمعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كل وضع لفظا ولا يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سوى اللفظ بالنسبة إلى جميع المعاني مشتركا إلى أحدهما مجازا كما هي الباصرة والحارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعاني على السوية بل وضع أولا لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لتناسبه بينهما فإما أن يتحرك بغير المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح أولا فإن تركب شي منقول ولا ينسب إلى الناقل وإن لم يتحرك فإل استعماله في المعنى الأول الموضوع هو ليس حقيقة وحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل إليه يسمى مجازا أ وبه يظهر أن تعدد المعنى في المنقول والنسبة إلى واضعين أحدهما وضعه للمعنى عنه والآخر وضعه للمنقول إليه فينتزع قول الشارح والمنقول لأفراد مدلوله الخ وأعلم أن المفهوم من تحمل الشارح لقوله وهو النقل خلاف الأصل مع غلبة لقوله بعده وأولى من الاشتراك أن المراد باحتمال اللفظ المذكور أن حتى يحمل على ما يحمل عليه منها على التفسير المبين في المتن أعظم من احتماله لإرادتها بعد العلم بشيئها فإن الأصل في غلبة الأول قد ثبت مجازيته في الشجاع والصلابة فيه قد ثبت نقلها على الأصح لصلة الشرعية واحتماله لأصل شيئها لا ترى قوله في غلبة الثاني محتمل فيما يتخرج من المال الخ فانه ظاهر في أن المراد أنه محتمل لوجود كونه حقيقة شرعية أو مجازا لغويا قاطنا (قوله قبل والمجاز والنقل أولى من الأضمار) قال شيخ الإسلام ليس المراد بالمجاز هنا مطلقه القابل للحقيقة بل مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا افتاد لا ضمار مجاز أيضا ولهذا اقتصر ابن الحاجب على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز أ (وأقول) محال على إرادة ذلك انخلاص أمران الأول أنه المتبادر

لأن قريته منه له والاصح انه اسيان لاحتياج كل منهما الى قريته وان الاضمار ١٣٣ أولى من النقل لسلامته من نفي

المعنى الاول مثال الاول قوله لعبد الذي ولد منه له لمسه المشهور والنسب من غيره هذا المعنى أى عتيق فعبيرا عن اللانم باللزم فبعقق أو مثل ابنى في الشفقة عليه فلا يعقق وعدهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثاني قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أى أخذته وهى الزيادة فى بيع درهم بدرهمين مثلاً فإذا أسقطت صاع السبع وارتفع اللان وقال غيره نقل الربا شرعا الى العقد فهو فاسد وان أسقطت الزيادة فى الصورة المذكورة مثلاً واللام فيها باق (والتخصيص أولى منهما) أى من الجواز والنقل فإذا احتل الكلام لان يكون فيه تخصيص وبجواز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى اما فى الاول فلتعين الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف الجواز فإنه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثاني فليسلامة التخصيص من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل مثال الاول قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يلقظ بالسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لما قبل ذبحه وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه تعالى من التسمية فلا يحل ذبحه المتعد لتذكرها

من الملاق الجواز الثاني مما لا يضره قديلا كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر الاضمار له خوفاً في الجواز كما أقصر ابن الحاجب على ما ذكره وهو مجموع بل المصنف احتج الى انفراد بالذكرياتى له حكاية هذا القول ولنا فيه وجهان أحدهما أن الجواز ما عدا الاضمار على ما هو المتبادر (قوله لان قريته منه له) قال شيخ الاسلام أى به أى بما يحسنه اذ لا يدركه معناه الا بالاضمار فقريته الاضمار كون ما يحسنه لا يدرك الا به بخلاف قريته الجواز فإنه منفصلة خارجة عنه والاصح اكنى باحتياج كل منهما الى قريته اه وقال شيخنا العلامة لان الاضمار هو المعنى سابقا بالاتضاء وقد سبق ان قريته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله والاصح انهما سبان) أى واستواءهما لا ينافى ترجيح أحدهما للمدرك يخصه كفى المثال الا فى وكذا يقال فى قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور والمدرك يخصه كفى المثال الا فى (قوله لاحتياج كل منهما الى قريته) أقول وبإضافة تكون قريته الجواز الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبل المتصلة كانت منلها ان لم تكن أبلغ (قوله وعدهما وجهان عندنا كما تقدم) أى والاصح منهما العتيق كما تقدم ولا يرد عليه قول الكمال فى آخر كلامه على ان المختار فى الروضة من زوائده انه لا يحكم بعبقه بمجرد قوله هذا المعنى لما كتبه شيخنا الشهاب به أمسه مما نسبته الذى فى الزيادة فى قوله لزوجه بائنى لافى الرقيق وعبارته المختار فى هذا انه لا يقع به فرقة اذ لم تكن شئ وأما مثله قوله لعبد أو أمته أنت أبى أو أنت بائنى فليس فيها فى باب الطلاق ولا فى باب العتيق ما ينافى فى الشرح من نصح العتيق اه (قوله فى شرح قول المصنف والتخصيص أولى منهما) فهاشك فى استحجاءه له لا يحل ويصح على الاول لان الاصل عدم قاده دون الثاني لان الاصل عدم استحجاءه لها) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يجزى ان استحجاءه لها وهو الموافقة التى هى الصحة خلاف الاصل الذى هو عدم الاستحجاء المذكور اذ الاصل فى كل حادث عدمه وعدم الاستحجاء المذكور هو الفساد فالفساد لكونه عدم استحجاء هو الاصل فقوله لان الاصل عدم قاده لا يجزى ما فيه من التفات والتناقض مع قوله بعده لان الاصل عدم استحجاءه لها لتأمل المخ وبعده فى هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فقال فى قوله لان الاصل المخ تقدم فى أول الكتاب ان الصحة موافقة الفعل الشرعى وان وجد ما يعترفه شرعا فقول الشارح لان الاصل عدم فساده لا يجزى الى قوله الاصل وجود ما يعترف به شرعا وذلك بلا ريب مناقض لقوله الا فى لان الاصل عدم استحجاءه لها فليتأمل اه (واقول) لا منشأ لهذا الاعتراض منهما الا الغفلة وعدم التأمل والعجب انهما أهملتا التأمل مع أمرهما به وكأنهما ناسيا لشرط التناقض التى منها اتحاد المعال مع اختلافه هنا فاقى المعال بالاول غير المعال بالتانى كما هو بدى من الكلام فكيف مع ذلك يدعى التناقض (فان قيل) بل القائل واحد وهو الشافعى كما يدل عليه قوله وهما قولان للشافعى قلنا ما أولاهما هذا الدليل نفسه على انهما دون غيره بل سابقا صريح فى اختلاف قائلهما غير الشافعى فان ذلك هو المقهور من قوله فقبل كذا وقيل كذا ولو سلم ان قائلهما هو الشافعى دون غيره فقد قاله ما على اعتقاد ابن فكاكاً بغيره ما اختلف قائلهما ولو سلم فقد قاله ما فى وقتين قطعاً وشرط التناقض اتحاد الوقت منه الناسى لما قبل ذبحه وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه تعالى من التسمية فلا يحل ذبحه المتعد لتذكرها

على الاول دون الثاني ومثال الثاني ١٣٤ قوله تعالى وأحل الله البيع قبيلا هو المبادلة مطلقا ونخص منه القاسد لعدم حله

وقيل نقل شرعا الى المستجمع
لشروط الصحة ومما قولان
لشافعي فاشرك في استجماعه
ايما جعل ويصح على الاول
لان الاصل عدم فساده
دون الثاني لان الاصل
عدم استجماعها ويؤخذ
مما تقدم من اولوية
التخصيص من الجواز الاولى
من الاشتراك والمساوي
الاضرار ان التخصيص أولى
من الاشتراك والاضمار
وان الاضمار أولى من
الاشتراك ومن ذكر الجواز
قبل النقل انه أولى منه
والكل صحيح ووجه الخبر
سلامة الجواز من نسخ المعنى
الاول بخلاف النقل وقدم
بهذا الاربعة العشرة التي
ذكرها في تعارض ما يخل
بالتفهم مثال الاول قوله
تعالى ولا تسكحوا ما تسكح
آباؤكم من النساء فقال
الحنفى أى ما وطؤه لاق
التسكح حقيقة في الوطء
فيصير على الشخص هزينة
أية وقال الشافعى أى
ما عقدوا عليه فلا تحرم
ويلزم الاول الاشتراك لما
ثبت من ان التسكح حقيقة
في العقد لكثرة استعماله
فيه حتى انه يرقى القرآن
لغيره كما قال الزمخشري أى
في غير محل التزاع فهو حتى

واصلها ما توجه الى المعلن في الموصى من هو الشارح وغفل عن كونه حاكما لكل تعليل عن قائل
وعن اشارته في تقرير القولين الى ملخص كل قائل في ذلك التعليل بحيث لا ينفى اشكال بوجه
وبين ذلك ان المعلن بان الاصل عدم الفساد وقائل الاول وهو ان البيع هو المبادلة مطلقا
ووجه هذا التعليل حيث ان الآية علقته الحل ابتداء بطلاق المبادلة الا ان بيعها قاسدا فصار
الحل هو الاصل الثابت الى تحقق الفساد فالقاسد على هذا الملوغ باعتماد كونه مانعا من ثبوت
الحل لان وجود التخصيص مانع من ثبوت الحكم والاصل عدم المانع فان المعلن بان الاصل
عدم الاستجماع الذي هو معنى ان الاصل الفساد هو قائل الثاني وهو ان البيع هو المستجمع
لشروط الصحة ووجه هذا التعليل حيث ان الآية علقته الحل بالبيع الخصوص وهو المستجمع
لشروط ثبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها الملوغ ابتداء باعتماد كونه
شرطا لثبوت الحل والاصل عدم وجود الشرط والحاصل ان الشيء الواحد يختلف حكمه
باختلاف عنوانه والوجه الذي اعتبر فيه ولو حظ به فلما اعتبر الفساد على الاول مانعا من الحل
قبل الاصل عدمه لان الاصل عدم المانع ولما اعتبر على الثاني الاستجماع الذي هو معنى عدم
الفساد شرطا للحل قبل الاصل عدمه لان الاصل عدم وجود الشرط فتأخره في غاية الحسن
والدقة لكنه خفي على الشيخين لان شغفه بما لا يعارض على الشارح منه من احسان
التأمل وان امر ايه لا يقال عدم التخصيص شرط للحكم والاصل عدم الشرط فيكون الاصل
الفساد فلا فرق لما تقول الملوغ في التخصيص مانعة لشرطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند
الجهل بوجود التخصيص أو عدمه بخلاف ما سئل شرطا لابتداء لا يكتفي به بل يضر ولا يثبت
تخصيصه فتأمل ولا تكن من الغافلين (قوله في تعارض ما يخل بالقهم) قال شيخ الاسلام أى
المعنى لا الطنى انتهى لا يقال بل الطنى أيضا اذ لا يخل مع التعارض لما تقول هذا انما يصح
لو كان احتمال التعارضين على السواء في صوراً أولوية أحدهما جامع رجحان أحداهما في غيرها
وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح للراجح في هذه المسائل فممكن ان يحذف أحدهما بقرينة
توجب المعارضة على السواء في الاولى ومع رجحان الثانية كما لا يخفى ولا يتجوز حيث لا العمل
بقضية ذلك من الاحتياج الى المرجح لاحدهما في الاول وتقديم الآخر في الثاني وبهذا يظهر
ما في شرح المحصول للاصفهاني في هذا المقام (قوله قبل على مجاز فمما عن المدعى غير لاشتمالها
عليه وقيل نقلت اليها اشراعا) أو رد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه ان قول الشارح وقيل انها
يجاز خلاف ما مضى عليه المصنف من انها منقولة اه (وأقول) هذا مما يتجوز منه لان
الشارح ذكر هذا القول في معرض التمثيل لهذه القاعدة ولم يذكر انه مختار المصنف ولا انه واج
ولا هو قصد ذلك وقد علمت أن المثال مما يكتفه الاحتمال بل يجزئ الفرض والتقدير فكيف بما
قبل فهذا اليراد في غاية السخافة كما لا يخفى على ذوى اللطافة (قوله وقد يكون الجواز) قال
شيخ الاسلام قد التحقني اه (أقول) أى لان كون المجازية المذكورة كثر لا قلل
(قوله بالشكل أو صفة ظاهرة) ينبغي ان المراد بالمشابهة قياسا وبارة المجاز المشابهة كالاسد
للشجاع والمنقوش اه وبعبارة الاستوى في شرحه الترميز الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء
باسم ما يشابهه اما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأما في كاتلا على الاسد على الشجاع أو في

تسكح زوجها غيره فالتسكح ما طاب لكم من النساء ويلزم الثاني التخصيص حيث قال محل الرجل من عقد عليها آية الصورة

فاسد بناء على تناول العقد للعائد كالصحيح وقيل لا يتناول ومثال الثاني قوله تعالى ١٢٥ ولكم في القصاص حياة أى فى

مشروعيته لأنهم يحصل
الاكتفاف عن القتل فيكون
الخطاب عاما وفى القصاص
نفسه حياة لورثة القتل
المقتضين بدفع شر القاتل
الذى صار عدوا لهم فيكون
الخطاب مختصا بهم ومثال
الثالث قوله تعالى وأسأل
القرية أى أهلها وقيل
القرية حقيقة فى الأهل
كلاية الجماعة هذه الآية
وغيرها نحو قولها كانت قرية
آمنت ومثال الرابع قوله
تعالى وأقيموا الصلاة أى
العبادة الخاصة وقيل
هى مجاز فيها عن الدعاء
لأشغالها عليه وقيل نقلت
إلى الشرا (وقد يكون) المجاز
من حيث العلاقة بالتمسك
كالقرى لصورة التمسك
(أوصفة ظاهرة) كالاسد
للرجل الشجاع دون الرجل
الاجترأ لظهور الشجاع
دون الجري إلى الأسد المقتدر
(أو باعتبار ما يكون) المستقبل
مبت (أو ظنا) كالجمل للعص
(لا احتمالا) كالجمل للعدو
يجوز أما باعتبار ما
كالعبدان عتق فتقدم
مسئلة الاشتقاق (وبالف)
كالقارة للبرية المهلة
(والمجاورة) كالأوبى لظم
الماء المعروف تسعة لها

الصورة كالأطلاق على الصورة المنتشرة على الخائط وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبه
فى المعنى أو الصورة استعز به فكسونا ما به ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكمه القرائى
اه (قوله أوصفة ظاهرة) أى ظاهرة الثبوت لوصفها فقوله لظهور الشجاعة أى ظهور ثبوت
الشجاعة له ونسبها إليه ويحتمل أن المراد ظهوره وادراك ذلك للاطلاع على ثبوتها بالمشاهدة
بخلاف الجمل لا احتياج فى ادراكه إلى مخالطة والقرب منه وهو غير متبادر (قوله أو ظنا)
لا احتمالا) ينبغى أن المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شأنه فى نفسه لا يرداه قد يظن عتق
العبد فى المستقبل بنحو وعد السيد وان العتق قد يحصل اليأس من تخميره لعارض فبنتى ظن
تخميره (قوله وبالصد) أى الضدية وكانت على حذف المشاى أى ضدية الصدوقية هذه
العلاقة صحة التجوز بإطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلا
(قوله والمجاورة) لم أر لها مبيضا وقضية إطلاقها صحة التجوز بإطلاق فتوافق الأرض على
الثبات فيها من شجر وغيره ولفظ الشفة على الأسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد
على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخول ذلك عن غربة وبعد (قوله والزيادة والنقصان)
قال العلامة ابن جماعة أوردوا ذلك فى أنواع العلاقة فيكون علاقة وفيه حيث ذهب لأنه يبين
أن يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بأمر فى معنى وفى النفس من الصدق عليه حيث تثنى
اه (وأقول) يمكن أن يجاب بأن فى تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لاهذين التوسمين نسبا فلا حاجة
إلى العلاقة فهمه إنا فى اللفظ لم يخرج عن موضوعه فى استعماله فى غيره فليست (قوله نحو)
واسأل القرية أى أهلها) قال المصنف ولقائل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق فى القرية
قدرة الكلام ويكون ذلك مجزى لذلك النبي ويبنى اللفظ على حقيقة لا يقال الأصل عدم هذا
الاحتمال لا نقول هذا معارض بأن الأصل عدم المجاز اه وفى العتق وقولهم واسأل القرية
حقيقة قائم التحييد أو أن الجدار خلف فيه ارادة ضعف اه وقوله قائم التحييد قال السيد
لأن الله سبحانه قادر على انطاقها وزمان الثبوت زمان خرق العوائد فلا يتسع نطاقها بسؤال النبي
عليه الصلاة والسلام اه وقوله ضعف قال السيد لأن جواب الجدار غير واقع على رفق
الاختيار فى عموم الاوقات بل ان وقع قائما يقع بتحدى النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما
نحن فيه هكذا فى الاحكام وأما خلق الارادة فى الجدار فلا يسع مجازيها العادة فلا يقع الا
بالتحدى أيضا اه (قوله فقد تجوز رأى توسع زيادة كلمة ونقصها الخ) قد أطال ههنا شيخنا
العلامة بما لم يخصه ان الشارح به بقوله أى توسع على أن المجاز ههنا بغير المعنى المتقدم وهو
كلمة تغير أعرابها بزيادة أو نقصان أو الأعراب المتغير إلى المذكور وان هذا اختيار السكاكى
وان الذى عليه الاسودون كاسرح به السيد فى حاشية المطول هو القول الثانى المذكور بقول
الشارح وقيل يصدق الخ وأورد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجع قول غير الأصوليين
وضعف قول الأصوليين مع أنه فى تقرير كلامهم (وأقول) لأن سلم أنه بذكر على أن
المجاز ههنا بالمعنى الذى ذكره بل يحتمل أنه بذكر على أن المجاز ههنا بمعنى التوسع فيه بل هو
التبادر من عبارته ولهذا قال السكاكى أنه بذكر أى توسع على الخلاف فى أن ما ذكره من
الزيادة والنقصان مجازا للمعنى الاصطلاحى أم بمعنى التوسع فيه وهو معنى لغوى اه ولا خفاء

بما يحمله من جمل أو بغيره أو جار (والزيادة) نحو ليس كمثل شئ قال السكاكى زائدة والأفهم معنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محو

في ان هذا المعنى اللغوي قد ذكره الاصوليون في عداد أنواع المجاز ولهذا قال الصفي الهندي
 في نهايته وثاني عشرها أي جهات الخوفا لجواز الزيادة كقوله تعالى ليس كشيء عند من
 يجعل الكاف زائدة واذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم كان كل ما تقدم أولى لان فيه
 زيادة لا معنى لها وهو غير مرضي عند القضاة وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى واسأل القرية
 وستعرف انه اذا وقع التعارض بين الاضمار والمجاز أي ما أولى ٥١ ولما قال البيضاوي في
 المتنازع في سياق عدا أنواع العلاقات تبعه اللام في الحصول والزيادة والنقصان مثل اس كئله
 شيء واسأل القرية بشرحه الاسنوي بقوله العاشرة أي من العلاقات الزيادة وهو أن ينظم
 الكلام بأسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كشيء فان الكاف زائدة بتقدير ليس
 مثله شيء الخ ثم قال الحادية عشرة النقصان وهو أن ينظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم
 بنقصانها كقوله تعالى واسأل القرية أي أهل القرية الخ ومنه في شرح المصنف وغيره وهو
 في غاية الظهور في المعنى الذي بدأ به الشارح الا بقرى قول الاسنوي كما صنف وهو أن ينظم
 الكلام بأسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ فانه مصرح بأن الخوذة هنا بمعنى زيادة كلمة بل كلام
 الهندي نص في ذلك ألا ترى قوله عند من يجعل الكاف زائدة وقوله لان فيه زيادة لا معنى لها
 وهو لا غنى له أصوليون في صمدية تقرير كلام الاصوليين مقدمون على مثل السدي في نقل الاصول
 بالتردد من عاقل وقد ذكرنا هذا المعنى اللغوي وحجتنا أن أراد السيد بكون الاصوليين
 على القول الثاني أنهم لم يذكروا الاول الذي بدأ به الشارح فهو ممنوع منعاً في غاية الوضوح
 مؤيداً بأن من يقدم علمه في نقل الاصول قرر هذا المعنى في سياق تقرير كلام أهل الاصول غاية
 ما في الباب أن يلزم مخالفة الظاهر في ذات السياق والاخر فانه لا يقال لزوم ما ذكره بل على
 ارادتهم القول الثاني لا تناقض بل لا يقدح في الاول بل يقرره التي تقررت في ارادة الاول على
 انه يحتمل احتمالاً قريباً ان يريد السيد مجرد نفي الاول عن الاصوليين بالمعنى الذي ذكره صاحب
 المفتاح وهو الكماله التي تضمنها أرواها والارباب المتغيرين اليه لا بالمعنى الذي أراد الشارح
 وهو التوسع المذكور فلا إشكال أصلاً وبما تقرره يظهر انقطاع ما في حواشي التلويح
 الخمسوية في هذا المقام (قوله حيث استعمل نفي مثل المثل الخ) المقصود انه استعمل مثل المثل
 في نفس المثل والقرية في أهلها فان ذلك هو محل التجوز دون النفي والسؤال ويجوز أن يريد أن
 التجوز في لفظ أسأل كما سيأتي عن السيد في الكلام على قوله كافي قوله واسأل القرية في شرح
 قول المصنف وعدم وجوب الاطراد (قوله وليس ذلك من المجاز في الاسناد) أي لان الاسناد
 فيه على هذا التقدير الى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه (قوله
 والسبب للسبب الخ) ينبغي ان التقدير وسببية السبب منسوباً بالسبب وكلمة الكل منسوباً
 للبعض وتعلق المتعلق منسوباً بالمتعلق لان العلاقة هي السببية والكلمة والتعلق (قوله وما بالفعال
 على ما بالقوة) فيه أمران الاول ان قضية ساقية ان التقدير وقد يكون عاماً بالفعل على ما بالقوة
 ولا يحد في فساده فلا بد في تصحيحه من المصير الى حذف المتضادين والتقدير وقد يكون باطلاق
 لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أي باطلاق لفظ الشيء المتصف بصفة بالفعل على الشيء المتصف بصفة
 الصفة بالقوة كاطلاق لفظ المسكر الموضوع للسكر المتصف بالسكر بالفعل على أن السكر المتصف
 به بالقوة وانما تقدم على هذا قوله وبالعكس اقدم تاتيه فيه اذا لفظ المتناول لما بالقوة حقيقة

والقصد بهذا الكلام تقيمه
 (والنقصان) نحو واسأل
 القرية أي أهلها فقد تجوز
 أي توسع بزيادة كلمة ونقصها
 وان لم يصدق على ذلك حد
 الجواز السابق وقيل يصدق
 عليه حيث استعمل نفي
 مثل المثل في نفي المثل
 وسؤال القرية في سؤال
 أهلها وليس ذلك من المجاز في
 الاسناد (والسبب للسبب)
 نحو ولا يريد أي قدرته فهي
 مسببة عن السبب لعلها
 بها (والكل للبعض) نحو
 يجعلون أصابعهم في آذانهم
 أي أنهم لم يسمروا (والمتعلق)
 بكسر اللام (المتعلق)
 بقضه نحو هذا خلق الله
 أي مخلوقه ويرجع عدل أي
 عادل (وبالعكس) أي
 السبب للسبب كاللوت
 للمرض الشديد لانه سبب
 له عداوة البعض للكل نحو
 فلان علك ألف واس من
 الغم والمتعلق بفتح اللام
 للمتعلق بكسر هاء نحو
 يا أيكم المفتون أي الفتنة
 وقم قائماً أي قائماً (وما
 بالفعل على ما بالقوة)

مضاويل لما بذل كذلك أيضا كلف الخرافة متناول حقيقة للسكرك بالفعول والثاني انه قد عبر
 عن هذا بمجاز الاستعداد وأورد عليه ان هذه العلاقة يغني عنها قوله فيما مر وأباعتبار ما يكون أى
 يؤل اليه وأجيب بالمنع فان المستعد للشي قد لا يؤل اليه بأن يكون مستعدا له ولغيره قال شيخ
 الاسلام وفيه نظر لان ما ذكره فيه آت في اعتبار ما يكون ظنا مع أن الجواب بذلك لا يقتصر فيها
 ذكره آخر اه (وأقول) يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق الى مجزئ الاول اليه وهنا الى مجزئ
 الاستعداد فلينأمل (قوله) كالمسكرك للغمرك في الدن لا يخفى ان المثال يكفي فيه صدقه على تقدير فلا
 ينافي انه لا ينعين في مثل هذا كونه مجازا كما يعلم من قول المصنف السابق ومن ثم كان اسم القاعل
 حقيقة في الحال أى حال التباس مع ما شرحتنا به (قوله) وقد يكون المجاز في الاسناد قال شيخ
 الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقا لا ماعرفه بما انتهى (وأقول) ينبغي أن يراد بمطلقه ما يسمى
 بالمجاز الجاز اذ ليس بين المجاز المار ترميزه والمجاز في الاسناد قدر مشترك لا اختلاف حقيقة بينهما
 لان ذلك لفظ مخصوص وهذا اسناد كذلك الا ان يراد بالقدرا المشترك بينهما أحد الأمرين
 الصادق بكل منهما والثاني أن المعنى قد يقتضى تعلق قوله في الاسناد بالمجاز بمعنى التجوز لكن
 الموجود في عبارة المصنف مما هو ضميم للمجاز وهو لا يعمل وان عبر الشارح بالام الظاهر
 ايضا للمعنى فينبغي تعلقه اما يكون محالها على التمام أو بمحذوف محالها على النقصان
 والمعنى وقد يكون الجاز كثنائي الاسناد أى في عداده ومن افراده (قوله) بأن يستند الشيء لغير
 من هو له الملازمة بينهما قال شيخنا العلامة عرفة البياضيون بانناد الفعل أو معناه الى ملازمة
 غير ما هو له بتأويل يخرج نحو قولك الحيوان جسم وقولك جازيد غا الظاهر يد اعرا وقول الدهرى
 أبيت الربيع البقل وقولك جازيد وأنت تعلم انه لا يجيى والثالث والرابع داخلان في عبارة
 الشارح انتهى (وأقول) ما زعمه من دخول الثالث والرابع ممنوع عنه واضحا اما الرابع
 فظروجه بقوله الملازمة بينهما ماضية ان الاسناد فيه ليس لاجل الملازمة واما الثالث فظروجه
 بقيد الحقيقة المفهومة من قوله غير ما هو له أى من حيث انه غير ما هو له لان الامور التي تختلف
 بالاعتبار باعتبارها قيد الحقيقة حتى انه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والاستناد هنا ليس
 الى غير ما هو له من حيث انه غير ما هو له ضرورة اعتقاد المتكلم أنه الى ما هو له فتدبر (قوله)
 فغنى زادتهم على الاول ازادوا بها قال شيخنا العلامة بغنى فزاد المسند مجاز في ازاد ووقع
 بين القاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات قلب فجعل كل مكان الآخر ولا
 يخفى ما فيه من التعسف والاقرب ما قاله العضدان زادت مجاز في التسبب العادى أى تسببت
 في الزيادة على ان في تأويل الشارح نظرا من وجه آخر وهو ان زاد القاصر وازاد ما وعا
 زاد المنعدي كما صرح به في شرح خطبة الكتاب فهم ما معنى واحد وزاد في الآية على التأويل
 المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اه (وأقول) لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج
 هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لانه أوردته على الشارح بدليل قوله
 على ان في تأويل الشارح نظرا من وجه آخر مع ان الشارح حاله عن القوم المذكورين
 لانه في تقرير قولهم ولم ينصب لاختباره ولا للاحتجاج له وقد اشتهر انه لا تعترض الحكاية
 فالشيخ انظر طرقة بالاعتراض على الشارح وقع في مخالفة القانون من حيث لا يدري مع ان

كالمسكرك للغمرك في الدن (وقد
 يكون) المجاز (في
 الاسناد) بأن يستند الشيء
 لغير من هو له الملازمة بينهما
 فهو قوله تعالى واذا نزلت
 عليهم سم آياته زادتهم ايمانا
 أسندت الزيادة وهي فعل الله
 تعالى الى الآيات لتكون
 الآيات المتلو سببا لها عادة
 (خلاف القوم) في تفسير
 المجاز في الاسناد فهم من
 يجعل المجاز فيما يذكر منه في
 المسند ومنهم من يجعله في
 المسند اليه فغنى زادتهم على
 الاول ازادوا بها وعلى
 الثاني زادهم الله تعالى

اعتراضه هذا بقرينة توجيهه مدفوعا اما الوجه الاول منه فنارعه فيه من التعسف بمذموم
اذ لا تعسف في القاب كيف وقد قبله السكاك مطلقا وقال انه مما يورث الكلام ملاحمة وقبله
صاحب التخصيص حيث اشتمل على نكتة غير الملاحمة التي اوردتها نفس القاب وهي هنا الملاحمة
في سببية الآيات حتى كأنها فاعل الزيادة واما الوجه الثاني منه فان كان ساهله ان زاد في
الآية على التاويل فاصرفه ويعني ازيداد فلا يصح ان يكون مجازا عنه لا تنافهما في المعنى فلا
معنى للتجاوز باحدهما عن الآخر كان منفعلا لم يكن له منشأ الا الالتباس لان اتفقا هما
في المعنى ليس بحسب الاصل بل بواسطة التجوز فلا يكون ما تعامنه ومما يدل على ان زاد في
الآية هو المتعدي لا الفاعل تعديه الى المفعول به وهو ضمير المؤمنين فلا انه المتعدي اصابة
لما يصح نصبه لذلك الضمير على المفعولية وبهذا يتدفع أيضا قول شيخنا الشهاب مانعه ويمكن
ان نقول ان زاد يصح ان يستعمل بمعنى افراد اذا كان فاعلا وادسا طوارعا اذا تعدي وسينفذ فلا
يكون مجازا انتهى وجه اندفاعه ان تعديه ههنا مانع من كونه المطاوع لاد المتعدي وموجب
لكونه هو زاد المتعدي تجوز به عن اللازم على ان مجرد العصة لا يمنع من المقصود لان هؤلاء
القوم في مقام تاويل الآيات لمقام عندهم من الأدلة على نفي المجاز في الاستناد فيكفيهم صحة
كون زاد ههنا هو المتعدي وان صح أيضا ان يكون هو الفاعل لانهم ليسوا في مقام الاستدلال
بالآية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر بل في مقام تاويلها اليوافق ما ثبت عندهم بآية أخرى
فاحسن التأمل في المقام نعم انا نقول ان تعديه الى المفعول به مانع من التجوز به عن
اللازم لان التعدي والزم يدوران على المعنى فاذا كان بعض اللازم كيف تعدي الى
المفعول به الا ان يمنع دورانهما كلنا على المعنى فليشامل (قوله اطلاقا للآيات) قال شيخنا
العلامة أي ضميرها واطلاق الآيات أو ضميرها عليه تعالى مع كون الاسماء متوقفة على محل منع
انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما لا وجه له اما ولا فلان كون الاسماء متوقفة أحد أقوال
فيها فلا توجه لهذا الاعتراض حتى يثبت ان هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم فالجزم
بالاعتراض من غير اثبات ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له وأساسا قد قطعنا وقد قررنا لا نمتد
انه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيرا ما حمل ذلك غفلة عما ذكرنا ومحافظة
على ترجيح اعتراضه واما ما تابنا لوجه ان هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم توجه عليهم هذا
الاعتراض لان هذا الاطلاق في كلام الله تعالى والخلاف انما هو في اطلاق غيره تعالى فاحتمل
كلامهم انه تعالى أطلق ههنا ضمير الآيات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعا بل هذا من
جمله التوقيف الوارد نعم توجه عليهم انه يلزم اثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الآيات غير
هذا الوجه من التاويل كالتاويل الاول وكلاستناد المجازي الذي هو مذهبا وان يجوز اطلاق
الآيات عليه تعالى في سائر المحال لورود التوقيف به لكن هذا شيء آخر غير ما اورد الشرح كالا
يخفى مع انهم يمكنهم دفعه بأنه قام عندهم ما يمنع الاستناد المجازي ولما اورد عليهم الآية ذكرها في
دفعها عنهم هذا التاويل على سبيل الاحتمال السكاك في مثل ذلك فكأنهم طأوا التردد علينا
الآية لاحتمالها هذا المعنى فليشامل (قوله ومنع الامام الرازي الحرف مطلقا) أقول لا ينافي
بقول المستنف الاطلاق عنه وقول الشارح في تفسيره أي حال لا يكون فيه مجازا فإراد بالآيات

اما قال الآيات عليه تعالى
لاستناد فعله اليها (و) قد
يكون المجاز (في الافعال
والحروف) وفاقا لابن
عبد السلام والنقشوباني
مثله في الافعال ونادى
أصحاب الجنة أي نادى
واتبعوا ماتوا الشياطين
أي تلتهم وفي الحروف فهل
ترى اهم من باقية أي سائر
(ومنع الامام) الرازي
(الحرف مطلقا) أي قال
لا يكون فيه مجازا فإراد
بالآيات ولا بالسبع لانه لا يقيد
الابنية الى غيره فان ضم
الى ما ينبغي ضمه اليه فهو
متشبه أو الى ما لا ينبغي
ضمه اليه فجازا تركيب

ولا بالتبعية قول المصنوع اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لجواز انه أراد المجاز بالذات
 مجاز الافراد مما قبله قوله عقب ذلك لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لابد وان ينضم الى
 شئ آخر لتحصل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والافراد مجاز في التركيب
 لافي المفرد انتهى وبذلك ينضج ان كلام الامام في هذا المقام في مجاز الافراد دون مجاز التركيب
 (قوله قال النقشواني من أين انه مجاز تركيب بل ذلك المضم قرينة مجاز الافراد) أقول هذا
 أحد أمرين اعترض بهما على الامام والآخر الثاني انه لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لما
 دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان كذلك ما صح ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فانه
 ذكر أكثر الحروف وبين معانيها على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو انه لو تعدد دخول
 المجاز في الحرف وحده بل في التركيب لو جب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل
 في التركيب فكونه حقيقة أو مجازا انما يكون في التركيب لافي المقصود وليس كذلك
 لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف وقد حكى الاصطفا في الأمرين في شرحه
 للمصنوع معبرا عن الاول بقوله ثم نقول ما الدليل على انه اذا ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه فهو
 مجاز في التركيب لافي الافراد ولا يجوز ان يكون المنضم الى شئ غير ما لا ينبغي له بصير قرينة
 في المجاز المفرد وهذا كما نقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما لا ينبغي ان يضم اليه بان نقول رأيت
 أسدا برحي صار ذلك قرينة على انه أراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهذا مجاز في المفرد
 دون التركيب انتهى ثم أجاب عن الأمرين أما عن الاول فبقوله فالجواب عنه أن نقول
 الدليل عليه ما ينشأ من كون الحرف لا يقدم معنى أصلا عند الافراد بل يجري مجرى المهملات
 فاستحال ان تقدمه القرينة ما ذكرته وأما المثال المستشهد به فهو فاسد مأمأ ولا فلان قوله رأيت
 أسدا لا يقتضي كونه حقيقة الى قرينة أصلا الى آخر ما ذكره وانما تركه لست قسم النسخة
 الواقعة لي منه في هذا المحل وأشار بقوله ما ينشأ الى ما بسطه قبل مما حاصله ان الحروف
 موضوع لتسبب خصوصية بين السببين والنسب الخصوصية بين السببين بدون ذكر المنتسبين
 لانهم أصلا قالوا القضية الاولى نقلها ابن الحاجب في كتابه الادبية والاصولية
 والقضية الثانية بدعيه انتهى (قلت) ولعل سكوت الشارح على كلام النقشواني وعدم
 تعرضه لهذا الجواب لانه لا يسلم القضية الثانية ولا بداهتها بل القسب المذكورة تفهم في الجملة
 بدون ذكر المنتسبين وان لم يبين الا بذكرهما أو يسلمها المكنته يمنع الاستحالة المذكورة اذ توقف
 أصل دلالة الحرف على المضموم اليه لا ينشأ في كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف
 واستعماله وحده في مناسب معناه الموضوع له وأما عن الثاني فبقوله لا نسلم ان ما ذكره في
 الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تتطرق الى الحروف غاية ما في الباب انه ذكر معاني
 الحروف ولهذا ذكر ان الحروف تقدمها عند الافراد بل معناه لها معان تقدمها عند التركيب على
 ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى (قوله نحو قوله تعالى ولا صلبتكم في جذوع النخل)
 أي عليها قال شيخ الاسلام استعمل في التي الظرفية للاستعلاء لعللاقة هي مشابهة تمكثهم على
 الجذوع كتمكث في ظرفه انتهى وقضيت ان ذلك من قبيل الاستعارة وقد يقال ظاهر
 كلام النقشواني انه من قبيل المجاز المرسل والقرينة المضم الى ما لا ينبغي فهو قريب من جعل

قال النقشواني من أين أنه
 مجاز تركيب بل ذلك المضم
 قرينة مجاز الافراد نحو قوله
 تعالى ولا صلبتكم في جذوع
 النخل أي عليها (و) منع
 أيضا (الفعل والمستحق)
 كالمفعول فقال لا يكون
 فيه مجاز (الابا تتبع)
 للمصدر أصله ما كان
 حقيقة فلا مجاز فيه ما
 واعترض عليه بالتجوز
 بالفعل الماضي عن المستقبل
 والعكس كما تقدم من غير
 تجوز في أصلها

الاستحالة قرينة (قوله وبان الاسم المشتق براديه الخ) وبان اسم الفاعل براديه المفعول واسم
 المفعول براديه الفاعل من غير تجوز في أصلها كما ذكر ذلكنا لاصفها في شرح المصنوع حيث
 قال الثاني أي من وجوه النظر قوله المشتق لا يدل عليه الجواز لا بعد الدخول على المصدر
 يدل باسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم دخول الجواز
 في المصدر كما ينافي أمثلة الجواز انتهى (قوله وكان الاسم فيما قاله نظرا إلى الحديث مجردا عن
 الزمان) أقول عبارة الامام ظاهرة في موافقة هذا الجواب فانه قال وأما الفاعل أي وأما عدم
 دخول الجواز فيه بالذات فهو واقف دال على ثبوت شي لموضوع غير معين في زمان معين فيكون
 القبل مر كيان المصدر وغيره فلما يدخل الجواز في المصدر استحالة دخوله في الفعل الذي لا يشهد
 الاثبات ذلك المصدر لشي انتهى ثم قال وأما المشتق فلما يتطرق الجواز إلى المشتق منه لا يتطرق
 إلى المشتق الذي لا معنى له الا أنه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى فتأمل قوله فلما يدخل الجواز
 في المصدر والخ وقوله فلما يتطرق الجواز إلى المشتق منه الخ فتجده كالصريح بان كلامه ليس
 الاعتبار مجردا عن المصدر في نفسه لا باعتبار قيد الزمان الخ لا من حيث هو أصلا ما أجاب به الكمال وقال
 انه الأقرب فيسوجه عليه ان المصدر في القسم الثاني من الاستعارة التبعية الذي ذكره وحل
 عليه كلام الامام لا يجوز فيه في نفسه إذا ضرب في نفسه في طرفي المشبه والمشيبه به بمعنى واحد
 بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر فلما حل عليه خروج عن ظاهر عبارة المصنوع
 المذكورة في دعوى الاقرية تظن وكذا في قوله ومن تأمل كلام المصنوع لظهوره سلوك الامام
 طريق البيانين انتهى والله سبحانه ولي التوفيق نعم بر د على جواب الشارح ما تقدم عن
 الاصفا في وهو اسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم
 التجوز في المصدر أي يجوز من يوافق أي مدفوق في سر كاتم أي مكتوم وبما يستورا أي سارا
 وانه كان وعده ما تبا أي أقبل على أحد الأقوال الا ان يجيب بان الامام يمنع التجوز في ذلك إذا
 كل من اسم الفاعل واسم المفعول في هذا كرمك تعميم ظاهرة والاستثناء عن التجوز فيه
 أو يمنع عدم التجوز في المصدر بل هو ان يكون اسم الفاعل انما تجوز به عن المفعول بعد التجوز
 بمصدر والمعلوم عن مصدر المجهول وان يكون اسم المفعول انما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز
 بمصدر المجهول عن المعلوم فليستأمل (قوله ولا يكون الجواز في الاعلام الخ) أقول هي تمام ما بان
 به الاول ان العلم باعتبار استعماله في المعنى العلي هل هو مجاز أو لا والثاني انه هل يصح التجوز
 باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العلي ولا يخفى ان كلام المصنف كقوله ليس الا في المقام
 الاول وهو الذي خالف فيه الغزالي وبه يصريح تقرير الشارح لكلامه الا ترى الى قوله لخصه
 الاطلاق عند فواها وقوله لانه لا يرا د منه الصفة وقد كان قبيل العلمية موضوعا لها وحقق
 فكلام المصنف هذا لا ينافي التجوز باستعمال العلم في معنى مناسب للمعنى العلي وانك اذا قلت
 مثلا رأيت اليوم سائما وأردت به تخصيصا معسا لكونه شيها هاتما في الجود كان مجازا **كونه**
 استعارية تسمى بجهة وهي من أقسام المجاز وليا التمس الخال على الكوراني ولم يشبه التفسيرين
 القياسين ولم يراجع ميسر وطالب الأمانة ليعرف ان فرض هذه المسئلة ماذا فوه ان كلام المصنف
 في المقام الثاني وان خلافة الغزالي فيه خطب خطب عشره وقال مائه وما ذهب اليه المصنف

وبان الاسم المشتق براديه
 الماضي والمستقبل مجازا
 كما تقدم من غير تجوز في أصله
 وكان الامام فيما قاله نظرا إلى
 الحديث مجردا عن الزمان
 (ولا يكون) الجواز (في
 الاعلام) لانهم ان كانت
 من تجلة

بخلاف ما عليه المحققون إذا قالوا إذا قلت رأيت حاتم وأردت به شخصاً معيناً وإنما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به في الوجود فهو مجاز لكونه استعارة نصراً بحسبته وهي مجاز لغوي عند المحققين وكذلك إذا قلت رأيت اليوم أبا الهب وأردت شخصاً معيناً وقصدت كونه كافراً مثله يكون استعارة فمأذ كره النغزالي هو كلام في نجاة الحسن والدة فلا وجه لعدم قبوله انتهى فحاشا من يقول القائل

سارت مشرقاً ومغرباً * شتان بين مشرق ومغرب

وقوله وكلم من عاقب فلا يصح * وأقمتم التهم النقيم

ثم رأيت شيخ الإسلام أشار إلى مضمون ما ذكره فراجعته وفي شرح المنهاج المصنف واعتراض النقشواني على قواهم أن المجاز لا يدخل في الأعلام بأن القائل يقول جاعني قيم أو قيم وهو يريد طائفة من بني قيم وهذا مجاز لا حقيقة وقيم اسم علم فقد بطرق المجاز إلى العلم لمابين هؤلاء وبين المعنى بذلك العلم من التعلق في هذا الاعتراض نظر انتهى (قلت) ويمكن توجيه النظر بأن المعنى مجازية العلم باعتبار معناه العلمي لا مطلقاً كما علم عامة قراء ولعل هذا الاعتراض بالنظر إلى إطلاق في المجازية عنه وقد علم عاذرنا وما سبق في الكلام على تعريف الحقيقة أن الأعلام تصف بكل منها خلافاً للإمام وغيره (قوله أي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية) أقول يجوز حمل اللفظ على العلمية على الحضور رأي لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنه ما استعمل علماء نقل علماء أيضاً وبذلك يتدفع ما أورده شيخ الإسلام كالكمال هنا (قوله فواضح) قال شيخنا العلامة غير واضح إذا المجاز يكتفي فيه سبق الوضع بمجرد أنه (وأقول) لا وجه للتوقف في وضوحه بالنسبة للشيء الثاني وهو المتقولة لغير مناسبة إذا النقل لغير مناسبة يتأق اعتبار العلاقة المعترضة في المجاز التي هي مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فينبغي أن المجاز أولاً بالنسبة للشيء الأول وهو المرجح في المقسرة تأتي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف في محله وقد سبقه إليه غيره كالكمال وأشار شيخ الإسلام إلى جوابه بقوله وتعتبرهم فيه بالإستعمال جرى على الغالب أي من أنه إذا لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على أن الغالب أنه إذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحيداً فالمراد بحسب الحقيقة نفي سبق الوضع وتوجيهه فائدة العبارة لم يحملها على الكتابة وهي إطلاق اللفظ مراد منه لازم معناه لأن الوضع لازم للاستعمال أي بحسب الغالب والزموم في الكتابة يكتفي به بمثل ذلك كما يعرف من محله ثبت الوضع ويؤيد التوقف فيه (قوله وعدمها أولى) أقول من وجوه الأولوية اعتبار العلاقة المجازية هي منتهية عن العلم قطعاً (قوله ويعرف المجاز رأي المعنى المجازي) أقول فيه الملاقاة المجاز على المعنى وهو صحيح خلافا لبعضهم فقد قال في التلويح ثم إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهر فليكون مجازاً لا خطأ وجه على خطأ العوام من خطأ اللواحق انتهى (قوله يتبادر غيره) قال العبد يرد عليها أي على هذه العلامة المشتركة إذا استعمل في معناه المجازي إذا لا يتبادر غيره للتوحد بين معانيه وعدم تبادر شيئينها وأنه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فإن أحجب باناً لا نسلم أنه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحده معنيته لأعني التعمين وهو غيره قلنا أوضح ذلك صدق على المعنى أنه

أي لم يسبق لها استعمال
لغير العلمية كسعاداً ومنقولة
لغير مناسبة كفضل فواضح
أولياً نسبة كمن سى والده
بما رآه الملاحظة فيه من البركة
فكذلك لجهة الإطلاق
عندروا الهاء خلافاً للنغزالي
في منطج الصفه) بفتح الميم
الثانية كالحارث فقال أنه
بما رآه لا يراد منه الصفه
وقد كان قبل العلمية موضوع
لها وهذا خلاف في التسمية
وعدمها أولى (ويعرف)
المجاز أي المعنى المجازي
للفظ (يتبادر غيره) منه إلى
القيم (لولا القرينة) ومن
المحسوب به المجاز الرابع
وسبق

يتبادر غيره اذ غير المعنى غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعنى فلا يكون مشتركا بل
 متواطئا انتهى ثم حكى في الجواب ما يشبه السبب بقوله وتجرير الجواب انه انما يصح ما ذكرتم
 من لزوم كونه مجازا في المعنى وحقيقة في غير المعنى حتى لا يكون مشتركا بل متواطئا أن لو تبادر
 الى الفهم مفهوم أحدهما لاعتبرته على انه المراد واللفظ موضوع للقدرة المشتركة ترك الذي هو هذا
 المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانهم ان المراد أحدهما اعتبره اذ اللفظ يصلح بحسب
 الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية أحدهما مالم يتصل به بل
 تجزم ان المراد ما هذا المعنى وما ذلك المعنى وهذا هو المراد ببقاء غيره وكل واحد منهما مغاير
 للمعنى المجازي فحق تجزيم بآراءه من غير المعنى المجازي وان لم نعلم بخصوصه فيصدق عليه
 انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فالتقي عنه علامة الحقيقة بل وجددت له علامة
 المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك يتردد بينه وبين غيره فالتقي عنه
 علامة المجاز بل وجددت له علامة الحقيقة انتهى (قوله ويؤخذ عما ذكر ان التبادر من غير
 قرينة تعرف به الحقيقة) وأقول وجه الأخذ ان الغير في قول المصنف ويعرف ببقاء غيره لولا
 القرينة ليس المراد به في الواقع الاحتمالية فاذا كان المجاز يعرف ببقاء غيره الذي هو بحسب
 الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذي هو ذلك الغير يعرف ببقاء غيره من غير قرينة وهذا في
 غاية السداد والوضوح وليس مبنيا كما ترى على انعكاس العلامة فان قيل لان ذلك الغير
 ينحصر في الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف
 بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى من اللفظ انما يتصور حين استعماله في المعنى وأما معرفة أن
 معناه كذا فالمعنى بآه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ الذي يتبادر منه المعنى
 لا يكون الاحتمالية قد بدره وحسب ذلك لا بد ما يقال ان هذه العلامة للحقيقة تنقضي بالمشترك لانه
 لا يتبادر شيء من معانيه أما أولا فالعلامة لا يجب انعكاسها كما عرفت فلا يضر تخلف هذه العلامة
 عن المشترك وأما ثانيا فلان لم الانتقاض المذكور أما على قول الشافعي ومن وافقه ان المشترك
 عند تجزئه عن القرائن ظاهري معنوية أو معانية فظاهر وأما على قول غيره فكل واحد من
 معنياه أو معانيه يتبادر منه على البذل كما تقدم ايضا في كلام السداسي في بيان ذلك
 كاف كما لا يخفى ثم رأيت ما سبق عن شرح المنهاج للمصنف واذا علمت ذلك علمت بطلان ما شنع
 به شيخنا العلامة حيث قال في قول الشارح ويؤخذ عما ذكر الخ ما منه الذي يؤخذ من الاثبات
 هو التي قالما خوذ في معرفة الحقيقة وان اتفقت تبادر غير المعنى علامة الحقيقة لا بتبادر المعنى
 كما قاله الشارح والانتقاض بالمشترك ويدل لما قلنا قول العبد ومثله ان يتبادر غيره الى الفهم
 لولا القرينة عكس الحقيقة فانهم اعترف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة انتهى ثم اعلم ان هذا
 الاشتداد مبني على وجوب انعكاس العلامة وقد نقله الشارح فيما رآه من واقعته شيخنا
 الشهاب على مضبوته وذلك لما علمت بطلان الحصر في قوله الذي يؤخذ من الاثبات هو
 التي وفي قوله قالما خوذ الخ اذ قد بان لك بما لا مزيد عليه وضوح الأخذ الذي ذكره الشارح
 بالوجه الذي بيناه وكان الشيخ يؤولهم ان وجه الأخذ منحصرا في المقابلة وتوهم ان هذا الاثبات
 لا يقابل الا التي وعاب عنه ما ينافي مما هو في غاية الوضوح وكذا بطلان قوله والانتقاض

ويؤخذ عما ذكر ان التبادر
 من غير قرينة تعرف به
 الحقيقة

بالمشترك اذ قد بان للسان الانتقاض وقوله ثم اعلم الخ اذ قد بان للعدم البناء على ما ذكر على ان
 عدم وجوب انعكاس العلامة لا يتنافى مع انعكاسها في بعض المواد بخصوص تلك المادة نظير
 قوامهم المرحبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى انه لا يصح كليا انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية
 في بعض المواد كما صرحوا به في المنافع من صحة عكس هذه العلامة بخصوص هذه المادة وانما يقع
 اذا كان اعتبارها من حيث كونه عكس العلامة من حيث كونها علامة فقد بطلت ولا تكن من
 الغافلين وأما قوله ويدل لما قلنا قول العضد الخ بقواه أما أولاً لا يتم عقل ولا نقل على استناع
 مخالفة العضد خصوصاً من مثل الشارح فان اعتقد الشيخ ان الشارح لم يطبع على ما في العضد
 فهو بلا عظيم لا يصد عنه الا عن ابتلى بقساده له وان اعتقد أنه اطلع عليه لكنه اخطأ في
 مخالفته فان اعتقد ان الخطأ لمجرد مخالفة العضد من حيث مجرد كونها مخالفة العضد فهو حينئذ
 لا يعبأ به ذوو العقول وان اعتقد انه لا تحصارا للصحة فيما قاله العضد في خصوص هذا المثل
 وفما قاله الشارح فيه فقد اتضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه وقد خالف العضد هناك من عدا
 من شراح مختصين بالماجب في تفسير قول ابن الماجب عكس الحقيقة فتفسر له على وفق ما
 قاله الشارح كما اوضح ذلك السعد والسيد في حاشيتهم ما لم يعترض عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم
 في صحة ما قالوه بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما والعجب من الشيخ حيث
 لم يعترض لذلك وكأنه لم يطلع عليه بل هو الظاهر وأقصد ترويح اعتراضه بسكونه عنه لكنه بعد
 وأما ما لا يخفى على العضد العلامة عدم تبادر الغير لولا القرينة لا يتنافى جعلها التبادر من غير قرينة
 كما ذكره الشارح موافقاً لما ذكره من عدم العضد من شراح المختصين حتى يرد بكلامه كلام
 الشارح اذ ليس في كلامه ما يفيد الحصر فيما قاله ولا ما يتنافى ما قاله غيره لظهور ان عدم تبادر
 غير الشيء سادق بتبادر الشيء وبما سأل فكيف يعترض أحد ههنا لا شر فاعتبروا يا أولى
 الابصار وأما ثالثاً فالقول بكلام العضد ليس أولى من القول بكلام غيره كما دام الاسلام
 والسنيين الامام فقهاء الفنا والدين قال في الحصول أحد ههنا ان يسبق المعنى الى افهام جماعته
 أهل اللغة عند جماع اللغة من دون قرينة فيعلم انها حقيقة فيه انتهى وكالامام في الدين
 الهندي قال في نهايته أحد ههنا ان يتبادر المعنى الى فهم جماعة من أهل اللسان عند سماع اللفظ
 من غير قرينة والتبادر الى الفهم هو الحقيقة وكالامام العلامة القاضي البضاوي قال في
 منهاجه علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجمال الاستوى في شرحه وهو أي علامة كون اللفظ
 حقيقة في المعنى المستعمل فيه أمران أحدهما سبقه الى افهام جماعة من أهل اللغة بدون
 قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره ثم أورد المشترك
 وأجاب عنه بما سأل عن المصنف وقال المصنف في شرحه العلامة الاولى من علامى الحقيقة
 تبادر الاذن الى فهم المعنى من غير قرينة فان قلت ما ذكرتم منقوض طردا وعكسا أما الطرد
 فلان الجواز المنقول والجواز الراجح مما يقبدره معنى كل منهما ما الجازى من غير قرينة دون
 حقيقةهما وأما العكس فلان المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر معنيها الى الفهم قلت
 أما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما يتبادر لانه حقيقة فيه وكونه مجازا فيه أيضا لا يتنافى
 كونه حقيقة فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا وأما عدم تبادر

الحقيقة الأصلية فله برزوم إلا أن مجاز عرفيا أو ما المجاز الرابع يقال منى الدين الهندي هو
 نادر والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة وتختلف المدلول عن الدليل الظني لا بدح فيه الاتري
 أن القيم الرطب في الشئ دليل وجود المطر وتختلف في بعض الأوقات لا بدح في كونه دليلا
 عليه لا سيما في المباحث اللغوية والامارات الاعرابية وأما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به
 عنه أن التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اهـ وأجاب السكال عن المجاز الرابع بوجه
 آخر حيث قال فإن فرض نبادره أى المجاز دون قرينة لقوة اشتهاه فقد صار حقيقة بحسب
 ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فما تبادر الالكونه حقيقة وإن كان مجازا باعتبار وضع آخر
 اهـ فانظر هذه النصوص من هؤلاء الأئمة المعسوقين بسعة الاطلاع ومن هذا التسع
 والتعريف وكان الشيخ لا اعتباره الاقتصار على مطالعة العبد ظن انه لا مزيد على ما قبله واعلم
 أن المفهوم من قول الاستوى لأن السلع لم يصم الخ ان هذه العلامة في حق من يسهل
 الوضع فيستدل ببادرهم غيره من أهل اللغة لأن ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع
 فتأمل (قوله وصحة النقي) قال شيخنا العلامة عبارة العبد صحة النقي في نفس الامر
 كقولك البليد ليس بجمارا وانما قلت في نفس الامر لندفع ما أنت بانسان لصحته لقصة اهـ
 وهذا القيد أهمله الشارح مع الحاجة اليه اهـ (وأقول) أما أولا فللشارح اسوق في اهماله
 بغيره كائن الحاجب ذلك الامام الذي للشيخ غاية الاعتماد بكلامه والذب عنه والاعتراف
 التام من مخالفته وأما ثانيا فوجه اهماله الاستغناء عنه بكون المتبادر من صحة النقي صحته
 في نفس الامر لا لانتظار لغة والتبادر عبارة العلامة الحقيقة ولا يوهم عاقل ان الشارح لم يطلع
 على عبارة العبد بل لاشبهه في انه كروا الاطلاع عليها لكنه اسقط هذا القيد قصد الإشارة الى
 انه مستغنى عنه بقى هنا بحث وهو ان اعتبار هذا القيد الذي صرح به السكال أيضا يشكك معه
 الجواب الذي حكاه في دفع الاعتراض الذي نقله أيضا وذلك لانه مع فرض عدم معرفة ان المعنى
 حقيقي كيف يمكن معرفة صحة نفسه في نفس الامر ليستدل بذلك الصحة على التجوز فتأمل (قوله
 بان لا يطرده كافي واسأل القرية أى أهلها ولا يقال وامثال البساط أى صاحبه أو يطرده لا يجرى
 الخ) اعترضه السكال وتبعه شيخ الاسلام بان حاصله يرجع الى أنه لا يلزم اطراف مجاز من المجازات
 في جريئات مدلوله لانتفاء التعبير به في بعضها بان يعبر بالحقيقة بقية كالتعبير بالشجاعة بل الاسد
 في بعض ذوى الشجاعة ولا شك ان مثل ذلك ياتي في الحقيقة التي لها مجاز فانه يصح التعبير
 في بعض جريئات مدلولها بالمجاز بل الخ (وأقول) يمكن أن يجاب بان ساسل كلام الشارح
 ان المراد بعدم وجوب الاطراف صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان
 العدول في بعض الأفراد الى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراف صحة اطلاق اللفظ على
 كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الأفراد الى اطلاق يكون
 حقيقيا الاتري الى قوله بخلاف المعنى الحقيقي الى قوله لانتفاء التعبير الحقيقي بقية
 في ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخرة حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول
 مجازيا كما ان معرفة ان ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق
 الاول حقيقى ثم الاطراف وعندهم في المعنى يتبين الاول كل حرف من جريئات الحقيقة وكل حرف

(وصحة النقي) كافي قولك
 في البليد هذا جازقائه
 يصح في الجارحة (وعدم
 وجوب الاطراف) فيما يدل
 عليه بان لا يطرده كافي واسأل
 القرية أى أهلها ولا يقال
 واسأل البساط أى صاحبه
 أو يطرده لا وجوب كافي
 الأسد للرجل الشجاعة

من جوتات المجاز وذلك لان أى يعرف من الالفاظ يستعمل في معنى جزئى ان اطرد استعماله فيه وفي أمثاله بأن صرح اطلاقه على كل منها فان لم يثبت استعمال لفظ آخر في ذلك المعنى الجزئى أو غير من أمثاله حقة فانه كان ذلك الجزئى حقيقة والا كان مجازا فاذا استعمل أسد في هذا الشجاع المعنى كان مجازا لانه وان اطرد فيه وفي أمثاله لم يكن يتأتى استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو فى شئ من أمثاله كلفظ شجاع وبهذا يندفع قول السكاك ان الاطراد وعلمه بهذا المعنى انما يجزى بالاول من مجمله الحقيقة عن مجمله المجاز وبالثانى مجمله المجاز عن مجمله الحقيقة وليس ذلك مقصود العلامة انما مقصودها تعريف كون كل لفظ جزئى يقبل علامة المجاز مجازا وكون كل لفظ جزئى يقبل علامة الحقيقة حقيقة (فان قلت) يرد على الشارح بعد ذلك ان أحد المترادفين يصح استعماله في كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله في بعض الأفراد الى الردف الآخر الذى هو حقيقة نفسه أيضا فقله وبعد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع ان كلامهم ما حقيقة لا مجاز (قلت) يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم اتفاق المترادف واحتمل الاستمرار والتجوز كما تقدمت الاشارة اليه فليشمل (قوله كما في وأسئل القرية) فيه أمران الاول أنه لا يبعد ان المراد ان التجوز في لفظ القرية بان أريده أهل القرية حيث كان المستند على التصريح نسبة الى نفس القرية والثانى قال شيخنا العلامة التتميل به للفظ الذى لم يطر في أفراد معناه المجازى مبنى على انه من المجاز المحدود بما سبق خلاف ما سبق للشارح ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال لفظ امره في لفظ امره لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد الآن يراد به المجاز في الهيئة التركيبية أعنى ايقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على الساطيان تقول اسأل البساط اذا امره بسؤال أهله فانه التقطازانى قال وبهذا تشرع عبارة الشارح بمعنى العضد ١١ (وأقول) أما قوله التقبل به مبنى على أنه من المجاز المحدود بما سبق الى قوله خلاف ما سبق للشارح فان أراد به الاعتراض على الشارح بان هذا التتميل لا يوافق ما سبق له فهو مردود أما ولا فلما تقدم متكررا أن التتميل مما يكتفى فيه الاحتمال بل مجرد القرض فكيف بما قبله فيكون هذا التتميل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه وسر له خيرة يكتب الائمة لا يرتاب في أنها مشحونة بامثال هذا الصنع وأما ثانياً فيكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من مجمله ما سبق له لانه سكاك أيضاً ما سبق غاية الامر انه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هناك بقيل لم يقصده تضييقه بل هو مجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم فان أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا به دليله لا يقتضى الاعتراض عليه لانه يكتفى بمجرد حكايته في صحة بناء التتميل عليه وأما قوله ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال لفظ امره الى آخر ما نقله عن المولى التقطازانى فخواهيه أنه لا محذور في ذلك بل فيه فائدة وهي التنبيه على أنهم أرادوا بالاطراد ما يشمل ذلك للتأنيدهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع انه ليس كذلك على ان السيد خالف التقطازانى حيث قال شرح الكلام العضد مانعه يعنى ان اقله ما لم يستعملت في محمل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال لاهلها ولم

فيصع في جميع برثانه من غير وجوب لجواز أن يعبر في بعضه بالحقيقة بخلاف المعنى الحق في فليزج اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع برثانه لا سيما التعبير الحقيقي بغيرها (وبوجهه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالامر يعنى الفعل مجازا يجب مع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر

تستعمل في محل آخر ونسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك أي تعاقب السؤال بالاهل
وهذا مبني على ما سبق من مذهب المصنف في مثل قولنا أثبت الربيع البقل أي من أن الجواز
في الاستدلال أو بل في أثبت وهو البساط العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وعبارته أعني
السيد في ما سبق وأما قول المصنف أن أثبت موضوع التسبب الحقيقي واستعماله في التسبب
العادي مجاز فقد صرح به في المنتهى وهو مذهب شذوذه من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح
وغيره اه وكتب أعني السيد بها من ذلك ما نصه ليس المقصود ان التسبب العادي يارفي
جميع الصور حتى يقتضى فيجوز حذفه بل المقصود ان الفعل موضوع للتسبب الى ما هو صالح
لان ~~بكون~~ فاعلاه حقيقة فاذا أسند الى غيره فقد خرج عن موضوعه سواء استعمل
في التسبب العادي أو في ملازمة أخرى مغايرة للملازمة مع الفاعل وكذا الحال في المفعول
فخواصا لانه موضوع لأن وقع على ما هو صالح لان يكون مسؤولا فقبل اه أي فاذا أوقع
على ما لا يصلح ان يكون مسؤولا كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل في ملازمة مغايرة
للملازمة مع المفعول وكان معنى أسأل القرية لابس القرية ملازمة تعاقب سؤال أهلها واحده
ان المجاز على هذا في لفظ أسأل فقط ثم أشار أعني السيد الى رد ما قاله التفتازاني من وجهين
فأيهما ان عدم الاطراد ان يستعمل لفظ في محل لوجوده معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل
آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لان يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا التقييل اه والوجه انه
يصح أيضا أن يراد بالاطراد ما يشمل هذا المعنى أيضا وقوله لا أن يستعمل الظاهر كما قال بعضهم
أن يقال لأن لا يستعمل قلنا بل (قوله ولا يقال وأسأل البساط) قال القرافي في شرح المحصول
قلنا نعم انه يمنع بل كلام سيدي وغيره يقتضي الجواز قال سيدي لا يصح أن يقال قامت
مندومر ادخل خلافا يعني لأن قرينة التعذر في القرية هي الدالة على الاختيار ولا تعذر هنا
في هذا فلا يجوز اختياره بغير دليل وهذا يقتضي أسأل البساط بقرينة التعذر فيصرف السؤال
الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه كلام القرافي (قلت) وقد ذكر القامة ما بصرح بقايسة
جواز أسأل البساط فتعذر كراين مالك في تسببه أنه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف
اليه مقامه في إعرابه وقسم ذلك الى قياسي وسماعي وذكر أن ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال
المضاف اليه بالحكم فهو قياسي فخواصا لاهل القرية وأشيروا في قلوبهم العجل اذ القرية
لا تستل والجهل لا يشرب وان لم يمنع ذلك فهو سماعي كقوله

عشية قرأ المادون بعدما قضى شجبه في ملتقى القوم هو بر

أي ابن هو بر اه وهو مصرح بمذكر كآزى وبه يرداد الاشكال وما يقويه ان المصنف في العلاقة
نوعها لا شخصها وهي متفقة هنا والاستحالة قرينة فتاوجه الامتناع والحاصل ان كلام
الاصولين مصرح بامتناع نحو أسأل البساط أي صاحبه وكلام الخاصة مصرح بجوازه ويمكن
التوفيق بينهما بأن كلام الاصولين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل
حينئذ لفظ المضاف اليه في معنى المضاف كما اذا حذف لفظ الاهل من قولنا أسأل القرية تسببا
ثم أريد بلفظ القرية نفس الاهل أو أريد بالمنع معنى مجازي مناسب للمفعول كما تقدم في كلام
السيد وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع إرادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف

اليه في معنى المتضاف بل أتى به لمراد اسمه معنى المتضاف اليه كما كان قبل الحذف بأن حذف
في المثال لفظ الاهل مع ارادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابقية وهذا مع بعده
من كلامهم وان اندفع به التساقط لكان في الاشكال بما شربنا اليه من أن المتبرق باللاقة
نوعهما مع تحقق القرية فلم امتنع ذلك فليتامل (قوله وباللزام تقييده) فان قلت يرد عليه
الامناء الملازمة للاضافة بل والحروف للالتزام تقييدها بجملة ما يمكن التخلص بوجهين
الاول أن يقيد هذه العلامة خاصة بما جهل حاله اماما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التفات
لهذه العلامة بالنسبة اليه اذ الدليل الدال على انه حقيقة مقدم عليها والثاني ان المراد الالتزام
تقييده لا تصوري معناه ولا ارادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وان الجازم يقيد لاجل
ذلك فليتامل (قوله أي أين الجانب) قال شيخنا العلامة تفسير للفظ الجناح كما هو ظاهر
اذ لا معنى لاختصاصه اليه الاين الجانب الذل ولا الجناح الذل اذ لا معنى لاختصاصهما اليه الجانب واحد
الشارح رأى في كلام بعضهم تفسير اخفض لهما جناح الذل بليين الجانب بصيغة الامر فاصدا
تفسير اخفض بليين والجناح بالجانب فاعتقد أن ليين مصدر مضاف للجانب تفسير للاحاح الذل
فليتامل اه (وأقول) أما أولا فقوله كما هو ظاهر مجرد دعوى لاستدلالها من عقل أو نقل بل
لاحمل عليها الامحردحجة الاعتراض بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمتضاف اليه كما يحتمل
الرجوع للنضاف والميزا التراتن ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته ودعوى ظهوره
في الثاني خيال باطل لا اعتبار به اذ لم يسم به عقل ولا نقل وقيل هو ابرها نكتم ان كنتم صادقين
وأما ثانيا فلو سلم أن ظاهره ما ذكر كان غاية الامر ايهام في العبارة مدفع بالتأمل في المعنى ومثله
كثير حتى في كلام الصادق فلا محذور في ذلك بوجه وأما ثالثا فلا نسلم انه لا معنى لأن يقال
اخفض لهما لين جانب الذل لان حاصله اخفض لهما لين جانبك أي لينك الحاصل بواسطة الذل
أي التذلل أي قربه منهما بأن تعاملهما به أو زددلهما منه بواسطة زيادة التذلل وهذا معنى صحيح
الحقيق لا ريب لتأمل في محضه واطلعه فلا وجه لثني المعنى عنه وأما رابعا فلا نسلم انه لا معنى لان
يقال اخفض لهما لين الجانب أي قربه منهما معا ملتصقا به أو زددلهما منه وقد أشار الكمال الى انه
تفسير لجناح حيث قال واعلم أن ظاهر هذا التمثيل ان استعمال الجناح في لين الجانب من قبيل
المجاز في المفرد واذا علمت ذلك فاجب غاية العجب من قوله ولعل الشارح الخ فانه من الغفلة
وذلك لانه زعم بغير مستند أن المعنى المشكل أي في زعمه والافقد علمت أنه لا اشكال فيه هو ظاهر
كلام الشارح ثم اخذ يفتد عنه بما يجاشي عنه بعض فضلا الطلبة فضلا عن مثل هذا الامام
المجسم على جلالاته وامامته ومزيد تأنيبه وشجريه وقوة قطره وتأمله وقد علمت بطلان ما زعمه على
الشارح وما رتب عليه مما يقتضي عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان (قوله أي
شدته) قال شيخنا العلامة تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما في حتى تضع الحرب أوزارها
اه (وأقول) ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطعا أما أولا فلا في التأنيث التذكير والتأنيث
ولهذا اتفق شيخ الاسلام قوله أي شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهورة تأنيثها اه وإذا
كان فيه لغة بالتذكير وان كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجبا وأما ثانيا فذهب انه ليس
فيها الا لتأنيث لكن يجوز تأنيث كبرها باتنا ويل بالقتال كما في ظاهرها وقد قال الصائغ فليذكر الموت

(وباللتزام تقييده) أي
تقييد اللفظ الدال عليه
كجناح الذل أي أين الجانب
ونار الحرب أي شدته
بجناح المشترك من
الحقيقة فانه يقيد من غير
لزم كالعين الجارية

(ووقفه) في اطلاق اللفظ عليه (على المسيحي الآخر) نحو ومكر وواو مكر الله أى جازاهم على مكرهم حيث نواطوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بان أتى منهم على من وكلوا به قتله ورفعه الى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه فلنا انه عيسى ولم يربو الى قوله أما اسبكم ثم واو في الملم يروا الآخر فاطلاق المكر على الجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره (والاطلاق على المستحيل) نحو واسئل القرية فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المتجمعة وانما المسؤل أهلها (والمختار اشتراط السمع في نوع الجاز) فليس لتأت تجاوز في نوع منه كالسبب للسبب اذا سمع من العربي سورته مثلا وقبل لا يشترط ذلك بل يمكن بالعلاقة التي نظروا اليها فيكتفي السماع في نوع لفظة التجوز في عكسه مثلا (ووقفه الا مدى) في الاشتراط وعدمه

ويؤتى المد كرجلا على المعنى فالاول كقوله

تري رجلا منهم أسيفا كأنما * يضم الى كشيحه كفا مضضا

فذكر وصف الكف وهو مضض باجلا على معنى العضو والثاني كقول بعضهم أمته كافي فاحتمر ما قات ضمير الكتاب جلا على معنى الصبيحة واهذا قال الفقه ما رضى الله عنهم في الدعاء للميت في الصلاة عليه انه اذا كان الميت أتي قال هذه أمك وأنت ما يغود اليها فالاول ذكره على ارادة الشخص جاز (فان قلت) سلنا ذلك لكن الاولى التأنيث لانه اللفظة المشهورة ولان التذكير بالتأويل خلاف الاصل فما وجه العدول عنه (قلت) يمكن ان يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حيث نزلنا دون المريد (قوله شرب على وجوده) أقول المتبادر منه ارادة تحققه في نفس الامر لكن قول الكمال ورافقه شيخ الاسلام ينبغي ان يكون المراد وجوده تحقيقا كالمثال الذي تكلم فيه أو قد مر كقوله تعالى فأمنوا بمكر الله فهو من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى صبغة الله كما قرئ في علم البيان انتهى يقتضى ارادة الوجود في الذكر اذ لا معنى لاتقسام الوجود في نفس الامر الى تحقيق وتقدير فليأمل (قوله فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة قوله مستحيل خبر اطلاق وفي كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا تناقض ومخاطفة للفتى في أن المستحيل هو المطلق عليه لا الاطلاق الا ان يقول بان المراد على المستحيل عليه ذلك الاطلاق فان دفع التناقض بان المأخوذ الاطلاق عليهما من حيث هي والمستحيل انما هو الاطلاق عليهما اذ اياها الابنية قلنا فالاطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بانه هو فليأمل والقرية يتعين ان يقال وهو مقتضى المتن اطلاق سؤال القرية على معنى هو استقامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف بها ان المراد استقام أهلها وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا نحو وجع عن ظاهر العبارة انتهى (وأقول) لا ينبغي ان الاطلاق على كذا من اوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالاسناد الايقاعي أو غيره وأن نحو سؤال القرية لاستحالة في طرفه اذ كل منهما مستعمل في أمر يمكن بل في اسناد أسدما الى الآخر اسنادا ايقاعيا فلا يصدق الاطلاق على المستحيل على واحد من الطرفين اعدم استحالة معناه ولا على الاسناد الايقاعي وان استحالة اعدم تحقق الاطلاق اذ لم يعبر عنه بلفظ لا يقال الفعل يتضمن النسبة لانه ارعافى معناه والمراد الاسناد ما يشمله ما تقدم صدق الاطلاق لدلالة لفظ الفعل عليها لا تقول المعبر في معناه النسبة الى الفاعل والكلام في الاسناد الى المفعول اسنادا ايقاعيا وبذلك يتضح عذرا الشارح في العدول عن ظاهر التثنية بالاى الى جعل المثال لفظ المسؤل المأخوذ منها ووجه أخذ منها ظاهر لانه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيهما والمراد باستحالة هذا الاطلاق استحالة من حيث ما دل عليه من اوصاف القرية بصيغة المسؤولية وعما به الامر في الكلام مسالحة وأمثالها من الشائع الدافع فلما مناضة بين أخذ هذا الاطلاق وكونه مستحيلا ولما تناقض التناقض الا توهم ان المراد استحالة نفس الاطلاق وليس كذلك واذا أحسنت التأمل فيما قرأناه وفهمت حق الله ما بيناه أبقت بقيام عذرا الشارح في العدول عن ظاهر التثنية وبصحة ما دل اليه بل تعينه وبسقوط جميع ما حول به الشيخ قوله وفي كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا

تناقض قلنا دعوى التناقض متنوعة منها الاشتباه فيه لأن معنى أخذ منها أنه قياس اسم
مفعول الفعل المذكور فيها وهذا لا يشافي كون هذا الإطلاق مستحيلا بالمعنى المتقدم الذي
حاصله وما كنه استعماله المعنى لأن قياسه الإطلاق لغة لا يتوقف على صحة المعنى ولا تستلزمه
كما لا ينبغي ولعمري إن هذا في غاية الوضوح فنعلم أنه لا حاجة إلى ما أبداه وردد بقوله فإن
دفع التناقض الخ لما بان بما لا من يدعى وشرح أنه لا تناقض بوجه وقوله ونحن لثقة للمعنى قلنا
أشار بخالفته إلى صرفه عن ظاهره إذ لا يصدق عليه الإطلاق على المستحيل لأن الفعل يستعمل
في السؤال والاستحالة في نفس السؤال والقرينة مستعملة في الإثبات والاستحالة في مجردها
وإنما الاستحالة في استناد أحدهما إلى الآخر لكن لا يصدق الإطلاق عليه لما بيناه فإن
قبل عبارة لا تنفد ما قررناه فيها الإجماع قلنا لا محذور في مساححة دلالة القرينة على
المقصود معها والقرينة هنا قوله وإنما السؤال أهلها فإنه مصرح بأن استحالة الإطلاق ليس
لنفسه بل باعتبار ما دل عليه وحيث قد غفا به الأمر وجوع هذا الاعتراض إلى المناقشة
في العبارة وقد استعبراهم البستن داب المتهقين ولا المحصلين وقوله والذي يتعين أن يقال
قلنا هذا الذي وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وإن كان
صحيحا في نفسه إلا أنه لا يتناسب قول المصنف والإطلاق على المستحيل إذ لا يتحقق معه الإطلاق
على المستحيل بل الاستناد المستحيل كما به لم يحاقرناه (قوله ولا يشترط السماع في شخص الجاز
إجماعا) قال شيخ الإسلام فيه إشارة إلى أن نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط
النقل في الاستناد على الأصح محمول على غير الاستحضار كما جعل عليه المصنف في شرح المختصر
حيث قال محل الخلاف أحاد الأنواع لا الأشخاص إذا انتفىض الحقيق لا يصح كونه محل
خلاف لأن أحد الأبطال لا يطلق الاستدلال على هذا الشجاج إذا أطلقته عليه العرب بعينه
وأطال في بيان ذلك ثم قال فقد تقرر أن الخلاف في الأنواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع
الواحد وسبقه إلى ذلك القرافي اه كلام شيخ الإسلام وما نسب للقرافي نقله الاستوى وناسبت
به عنه أيضا ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعه ومنه يتقرر به وتحريره حتى قال فيه
شيخنا الشريف الصقوي ليس على منهاج البيضاوي أجل من شرحه فقال قال القرافي
والخلاف إنما هو في الأنواع لا في جزئيات النوع الواحد وإن أوهمه كلام بعضهم اه وما
نسبه للمصنف في شرح المختصر ذكره في شرح المنهاج أيضا فاسيا خلافة إلى إيهام كلام
بعضهم كما تقدم عن الاستوى فقال والخلاف إنما هو في الأنواع لا في الجزئيات النوعية أي
جزئيات النوع الواحد وإن أوهمه كلام بعضهم اه وجزم الزركشي عما ظاهره المصنف
والشارح فقال نفس العلاقة شرط بالإجماع لما ذكرنا ونخصها بغير شرط بالإجماع فلا يقال
لا يطلق الاستدلال على الشجاج الا بقتل من العرب أو محل الخلاف إنما هو النوع اه وإذا سمعت
هذا الكلام عن هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة الاطلاع الموصوفين بالخلافة والامامة بالإجماع
نسوا التروا في المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الأساطفة بهذا الفن وتحريره
وكثرة زيادته واستدراكه على غيره المحل الذي لا ينكر والمقام الذي لا يحصر ونحو ما سمع
نعمه كلام ابن الحاجب في هذه المسئلة والأشادة التي تأويل كلامه فيها والاستدلال على ما قاله

ولا يشترط السماع في شخص
الجاز إجماعا بأن لا يستعمل
الأنفي الصور التي استعملت
العرب فيها

بذلك الدليل الواضح الذي لا يسع عاقل إلا العمل بمقتضاه والتعويل على مغزاه كما في شرح
 المختصر بل وإلى أن الذي في كلامه مجرد إيهام كما في شرح المنهاج كالاستدلال على أن موافقة
 الشارح لهم حيث نقل الإجماع مخالفاً لذلك لأن الحاجب والعقد والسعد وفرض أن
 كلامهم صريح في المخالفة فكيف وهو قابل للتأويل يجعل الأحادية على آحاد الأنواع دون
 الأشخاص ليس بما يقتضي منه العجب بل بما يحمل عليه ويجب على العاقل التسليم والمنسحب
 إليه بل العجب منه هو غاية العجب كيف وحاصل الحال أن الشارح أشار إلى رد ما يوهنه كلام
 ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الإيهام كما حرره آئمة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح
 بأنه مخالف لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا أولي الأبصار وكان شيخنا العلامة لعدم وقوفه في هذه
 المسئلة على غير كلام ابن الحاجب والعقد والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام
 هؤلاء ثم هو ما لا يستدل به في حجة الإجماع حيث قال هذا مخالف لقول ابن الحاجب
 والعقد وغيرهما ولا يشترط النقل في الأحاد على الأصح بل الذي يقتضيه كلام ابن الحاجب
 والعقد وغيرهما أن الخلاف الموجود هو الثاني والثالث دون الأول الذي اختاره المصنف
 إلى آخر ما أطال به عن الثلاثة مما ملخصه مجرد اقتضاء عبارة هؤلاء الثلاثة بغير الخلاف في
 الأحاديث على الأشخاص دون التصريح بذلك وقال في آخره فدعوى الشارح الإجماع على نفي
 اشتراط السماع في الأحاد بعد اطلاعه فيما تظن على ما سمعت مما يقتضي منه العجب اه وهو
 حقيق باتحاد قول القائل

أورد هاسد وسعد منتقل * ما هكذا بأسد تورد الإبل

فليجب العاقل منه حيث بالغ في رد كلام الشارح بمجرد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفتن
 لمفسد الشارح من الإشارة إلى رد قضية كلام هؤلاء وإلى تأويله لتسوية تلك القضية وثبوت
 خلافها ومن غير وقوف منه على كلام آئمة الفن ولا على ما أشار إليه كلامهم من رد قضية كلام
 المذكورين أو تأويله وهذا من المشكل الموجب لعدم الوقوف بما يقتضيه في كثير من المواضع
 لمزيد تساهلها بما همال التأمل وعدم مراجعة كلام آئمة الفن فلا يجعل لعاقل مثدين التعويل
 على ما في حواشي شيخنا الأبعد الامعان في التأمل والمراجعة وليتفرق هذا التعصب البارد
 والتعامل القاسد الكاسد خصوصاً مع التفتن البالغ النهاية بالاعتصام على الوقوف على كلام
 هؤلاء الثلاثة والتسليم به مع احتمال عدم مطالعة كلام أهل الفن في مقام مراضة آئمة الفن
 والمبالغة في الرد عليهم فكيف حل الشيخ على أن يجوز على هذا الشارح المحقق الجهم على
 جلالاته وأمانته ومبالغته في التصريح والاحتياط ما لا ينبغي أن يسب إليه بعض آحاد الفضلاء
 من دعوى الإجماع بالاستدلال بصريح يعتد به حيث قال فدعوى الإجماع الخ إذا لو اعتقد أنه لا سند
 يعتد به لم يكن مما يقتضي منه العجب كما زعمه وإن يجوز عليه مع ذلك ومع تصديده لشرح هذا
 الكتاب المتوقف شره على مراجعة جميع كتب الفن والأكثار من تأملها خصوصاً مختصر
 ابن الحاجب وما يتعلق به فإن هذا الكتاب يعدد الاستدلال عليه ومناقشته أنه لم يطالع على
 كلام هؤلاء الثلاثة الذي هو نصب أعين بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما تظن إذا اقتصر
 على الفن يقتضي الجوز المذكور ولعله والله أن هذا أمثاله مما كثر منه الشيخ هو التحقيق

بالتعجب منه واقتداء بهدراجل عن سلك طريق العقلاء وما هو دأب الفضلاء اذ لا يلحق بعاقل
 ولا يفتني لافضل بعد نظنه اطلاق مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التعجب من جزئه
 بمخالفتهم بل لا يلحق الاظنه بل قطعه انه انما خالفهم لسند يصح الاستناد اليه بل يجب التعويل
 عليه لانه امام جليل من اعيان العقلاء ومشاهير الائمة الفضلاء والاذكاء النبلاء ومن هو
 كذلك لا يتصور ان يخالف مثل هؤلاء الائمة بمجرد القهسي أو التساهل فان ذلك بل فهمه عن
 مثله انما يلحق بذوى الجنون والخراف ومن استولى على عقولهم الفساد والخراف وكتبوا
 ما سمعنا أسنانا محقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوى اذا اطلع على أمثال هذا الكلام
 الواضح القسادية قول الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فكيف مسموح احب اذ لا جبر
 عليه واعلم ان محمداً دابة وضوح من يد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكور ان حاصل المقام
 ان الشارح كالصنف وغيره من الائمة المذكورين أشاروا الى فساد ما أوهمه كلام ابن الحاجب
 والى تأويله وتصويب خلاف ظاهره فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب
 ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول والخراف بالزلة كما لا يخفى على ذوى البصيرة والعقول بل
 كان الواجب حجت أراد نصر ابن الحاجب ان يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل سريح يرد
 على هؤلاء الائمة فيما قالوه وتعلوه وترور (قوله العرب) لفظ شامل للكلمات الثلاث (قوله
 اذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربى) قال شيخنا العلامة قدس سره بان العربى
 ما استعملته العرب فى معناه وتصرفت فيه سواء كان من اوضاعهم أم لا ويؤيد على صحة هذا
 الجواب ان المخالفين فى وقوع السرعة فى القرآن الى قوله قال العضد وغيره والجواب الجواب
 اه (وأقول) أت خبير بان هذه المسئلة ظنية فيكنى فيها الظن والتسكك للظاهر ولا خفاء فى
 ان المتبادر من العربى ما كان من اوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وان لم يكن من
 اوضاعهم لان ذلك خلاف المتبادر من العربى كما لا ينكر ذلك ذو طبع مستقيم ويستند قاستدلاله
 على صحة جوابه بما ذكره لا بقيد لان ما ذكره لا يخرج عن كونه خلاف المتبادر على ان لفظ
 ان يقول فى قول العضد وغيره والجواب الجواب فظهر ظاهر ظهور الفرق بين المضامين فان
 العرب حقيقة فانه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له على ما اقتضاه قول السيد
 فى حواشيه العرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اه اذ
 استعملته اذ ابنى على ذلك الوضع لا يكون الاحقيقة وقول الشارح كغيره وعقبها المجاز
 بالعرب ليشبه به الخ فانه يدل عن انه ليس بمجاز بل يشبهه من الحبيبة التى بينها واذا كان حقيقة
 فغالوا انه ليس حقيقة لغوية لان العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو القرض وليس هو مجازا
 لغويا لان العرب لم يستعملوه فى هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر حقيقى لهذا اللفظ باعتبار
 وضعهم وبما قطع بان ليس حقيقة لغوية ولا مجازا مطلقا القطع بان العرب استعملته فى المعنى
 الموضوع له فى غير لغتهم فلا جاز ان يكون حقيقة لغوية لانهم لم يضعوه لذلك المعنى كما هو القرض
 ولا مجازا لغويا لان استعماله فى ذلك المعنى ليس لعلاقة بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ
 له أو لا نقله ذلك اذ القرض انهم لم يضعوه ذلك اللفظ مطلقا ولا مجازا غير لغوى أى باعتبار غير
 لغتهم لاستعمالهم له فى ذلك المعنى الموضوع له أو لا فى غير لغتهم كما هو القرض وغاية ما ينسب به انهم

(مسئلة العرب لفظ غير
 علم استعماله العرب فى
 معنى وضع له فى غير لغتهم
 وليس فى القرآن وقفا
 للشافعى وابن جرير والاكثر)
 اذ لو كان فيه لاشتمل على
 غير عربى

قوله الى قوله تمام عبارة
 بعد قوله القرآن قالوا لانه
 يستلزم اشتغاله على غير عربى
 فاجيبوا بان الشريعة
 وضعها الشارع حقائق
 شرعية مجازات لغوية ولما
 أورد المخالف فى وقوع
 العرب فى القرآن هذا
 الاستلزام قال العضد وغيره
 والجواب الجواب

فلا يكون كلفه عربيا وقد
قال تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا وقيل انه فيه كاستعرق
فأرسله للديساج العليظ
وقسطاس روية للميزان
ومشكاة عند به السكوة التي
لا تفتد وأجيب بأن منفذ
الالفاظ ونحوها اتفق فيها
لغة العرب ولغة غيرهم
كالصايون ولا خلاف في
وقوع العلم الاعمى في
القرآن كإبراهيم واسمعي
ويحتمل أن لا يسمى معزيا
مضى عليه المنصف هنا حيث
قال غير علم وان يسمى كما
مضى عليه في شرح المختصر
حيث لم يقل ذلك ثم به على
أن العلم متفق على وقوعه
وعقب هنا الجواز بالعرب
لنبيه بحيث استعملته
العرب فيما لم يضعوه
كاستعمالهم الجواز في العلم
يفعونه ابتداء (مسألة
اللفظ) المستعمل في معنى
(أما حقيقة) فقط (أو مجاز)
فقط كالاسد للسروان
المقتصر أو الرجل الشجاع
(أو حقيقة ومجاز باعتبارين)
كان وضع لغة لغتي علم ثم
نحوه الشرع أو العرف
بنوع منه كالصوم في اللغة
الاسماء خمسة الشرع
بالاسماء المعروفة والمائة
في اللغة كل ما يدب على
الأرض

استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يكتفى في كونه عربيا الاعلى وجه التوسع والتسمع
كما لا يكتفى على منصف وذلك خلاف المتبادر قطعاً من إطلاق العربى وهذا بخلاف اللفظ الصلاة
والزكاة ونحوهما من الأوضاع الشرعية فإنها مجازات لغوية لأن لها أوضاعاً لغوية باعتبار العلاقة
باعتبارها وحقق ذلك نسبة تلك الأوضاع الشرعية إليهم اتجاه ظاهر لانها مجازات أهم فهمى من
أوضاعهم بوضع ثان بل وبوضع أول لا يستعمل لكن لغوي المعنى الشرعى بخلاف نسبة العرب
أذ ليس من حقائهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم في وضعه مطلقاً فأبى أحد ههنا من الآخر
فلما تامل غاية التأمل في المقام (قوله فلا يكون كاه عربيا) فإن قلت اشتغاله على غير العربى أمر
لازم لأن العلم الاعمى واقع في القرآن بلا خلاف كما قاله الشارح كقوله فليس كله عربيات
أجاب شيخ الإسلام بأنه اتفقت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اهـ (وأقول) فيه نظر لأنه لو كان
كذلك لم يحتج إلى الاحتراز عنه بقوله غير علم كالمحتج إلى الاحتراز عن نحو استعرق وقسطاس
ومشكاة بل يجوز أن يلزم أنه أعمى قطعاً ولا ينافى ذلك كونه كاه عربيا نظراً إلى ما ذكره
السعد كغيره أن الاعلام بحسب وضعها العلمى ليست بمجانس إلى لغة دون أخرى ولا بد على
ذلك منع الصرف نظر الكون الوضع في الجملة فهمى وإن كانت لا تنسب إلى لغة دون لغة إلا أن
لها منزلة بغير العربية لتكون الوضع من ذلك الشرع على طريقه في الوضع وبذلك يخرج
العرب عن قول العصفه كإن الحاجب أن اجاع أهل العربية على أن منع صرف إبراهيم وقوه
للجملة والعلمية بوضع ما ذكرناه من وقوع العرب فيه أى في القرآن اهـ (فان قلت) ماذا كره من
السعد انه لا تنسب إلى لغة دون أخرى هل يصح نسبته إلى العربية لصح الحكم بكون القرآن
عربيا على الحقيقة بأن يكون بجميع أجزاءه عربيا (قلت) الظاهر أنه كذلك لأنه إذا لم ينسب اللغة
دون أخرى فهو ينسب إلى الكل وانما ينافى نسبته إلى العربية اختصاصه بنسبته بغيرها فلما لم
ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن الاجاع المذكور لا يقتضى كونه معربا لجواز اتفاق اللغتين فيه
وانما اعتبر وجهته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها اهـ لكن ينبغي التأمل في المراد باصالة
وضعها مع فرض اصالة اللغتين ويحتمل أن المراد به بنسبته في ذلك أو أن وضعه أشبه بطريقته
في الوضع وفي التقود والرد ومائته وجعل الاعلام من العرب يحمل المناقشة لأن العلم
ليس من وضع الاعاجم إذا لا اختصاص له بلغة وشرط العرب ذلك ولحقنا ان الاعلام أجنبية
لكن على أن مثل ذلك العرب مما فيه التزاع مناقشة أذا التزاع في معرب يكون من باب اسم
الجنس اهـ (قوله) وان يسمى كما مضى عليه في شرح المختصر) رد عليه أنه يحتج بشكل
الاستدلال بالانية لانهم جعلوا وجه الاستدلال أنه لو اشتغل القرآن على غير العربى لم يكن كله
عربيا وذلك مناف لقوله قرأنا عربيا فقال لانتم المتأفد لانه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه
من العرب لم يكن كله عربيا وحيث لا يصح الاستدلال بقوله قرأنا عربيا على أني ما عدا العلم
من العرب عنه وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآية أن
الاصل والمتبادر من العربى ما هو عربى بجميع أجزاءه لكن دل الدليل على عدم عربية
الاعلام الواقعة فيه دون الاحساس الواقعة فيه فتبقى على الاصل (قوله) حيث لم يقل ذلك
بعضى انه لم يصرح بأنه يسمى ولكن أخذ تسميته من كلامه هذا (قوله) وأما حقيقة ومجاز باعتبارين

(فان قلت) هلامه باللفظ المستعمل في حقيقته ومجازاً معه فانه حقيقة ومجاز باعتبارين
 على مقتضى ما قاله الشافعي في استعمال المشترك في معنيين انه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق
 (قلت) لا يصح تمثيله بذلك نظراً لوجه من فرض المسئلة اذ فرض استعمال اللفظ في معنى واحد
 وانه باعتبار استعماله في ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجاز باعتبارين كما أشار الى ذلك الشارح
 بقوله المستعمل في معنى أى واحد وهذا قال شيخنا العلامة والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة الى
 المعنى الواحد الى هذه الاقسام الثلاثة وأما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة الى جهة معانيه وقيل
 الشارح الى ما قلناه بقوله في معنى فتأمل اهـ وأما هذا فكونه حقيقة ومجازاً انما هو باعتبار
 معنيين هو بالنسبة لاستعماله في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً ومن هنا يتفرق تجويز
 العراق دخوله في ذلك حيث قال مانه قال الشارح يعني الزركشي وقد يقال التقسيم ناقص
 وبقي عليه اجتماعهما في الإرادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) قد يدعى دخوله
 في قوله حقيقة ومجاز باعتبارين اهـ وأما دعوى الزركشي نقض التقسيم فمدفوعة بان
 الكلام بالنسبة للاستعمال في المعنى الواحد فلا يرد ما أورده (فان قلت) ما المانع للشارح
 على تخصيص المسئلة بالمعنى الواحد ولم يعممها (قلت) يمكن ان يجعل الحامل على ذلك أن هذه
 المسئلة وافق عليها من منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازاً معنيين تخصيص المذكور
 فليتأمل وقد يشبههم بما تقر بأن المراد بالاعتبارين في قول المصنف باعتبارين اعتباران
 الواضحين أى بالنظر لوضعيين واضحين وبالأعتبار الواحد في قول الشارح باعتبار واحد أى
 اعتبار واحد لوضوح واحد أى بالنظر الى وضوح واحد لوضوح واحد ويمكن أن يقال لافرق
 في اعتباري الوضحين بين كون الوضحين واضحين أو لوضوح واحد بان يضع واحداً فقط واحداً
 لكل من الشئ ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما ما اعتباران اعتبار كونه موضوعاً له
 ابتداء واعتبار كونه لازماً أو لازم الموضوع له ابتداء وكل من لازم الموضوع له ابتداء ولازمه
 معنى مجازي لفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانياً كما تقدم فإذا استعمل في أحدهما كان
 حقيقة ومجازاً باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعاً له ابتداء ومجازاً باعتبار كونه لازم
 أو لازم الموضوع له ابتداء فليتأمل (قوله خصها العرف العام بذوات الخواطر وأهل العراق
 بالقرض) فان قلت هل تخصيص أهل العراق ينافي عموم العرف في ذوات الخواطر لأنهم
 من الناس وتعارفوا غير ذوات الخواطر (قلت) فسروا العرف العام بحالهم يتعين ناقله وذلك
 صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم العرف لذوات الخواطر سابقاً على تخصيص أهل
 العراق بالقرض فلا أثر له لأنه طارئ عليه فليتأمل (قوله للثنائي بين الوضع ابتداء وثانياً) قال
 شيخنا العلامة بتعين أن يقول بعد ثانياً باعتبار واضح واحد اهـ (وأقول) أما أولاً فلا نسلم أنه
 بتعين أن يقول ذلك بل يكفي انه يفهم من سياقه ما يعني منه فان وقوع ذلك تعليلاً لقوله ويتبع
 كونه حقيقة ومجازاً باعتبار واحد يفهم فهم في غاية الوضوح ان المراد الوضع ابتداء وثانياً
 باعتبار واحد لان المعنى حينئذ للثنائي بين الوضع ابتداء وثانياً فهو كذلك أى باعتبار واحد
 ولعمرك ان هذا من الوضوح بحيث لا يحتمل التلقاها وأما ثانياً فقله باعتبار واضح واحد ان
 كان لفظ واضح فيه بصبغة اسم الماعل كما رأيت كذلك فيرد عليه أن رحدة الواضع للثنائي

خصها العرف العام بذوات
 الخواطر وأهل العراق
 بالقرض فاستعماله في العام
 حقيقة لقوته بمجاز شرعي
 أو عرفي وفي الخاص بالعكس
 ويتبع كونه حقيقة ومجازاً
 باعتبار واحد للثنائي بين
 الوضع ابتداء وثانياً

امكان اجتماع الوضع أولا وثانيا على معنى واحد بل يتصور منه أن يضع ابتداء وثانيا للمعنى الواحد بل يضع اللفظ لكل من الشئ ولازمه أو يلزمه كما تقدم ذلك في صدق على كل من ممان واضعه واحد وان اللفظ وضع له أولا وثانيا لأنه من حيث كونه لازم الموضوع له أولا ويلزمه معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانيا وان كان بصيغة المصدر فيكون اثبات الالف فيه من التريف فلا اشكال عليه من هذا الوجه (قوله اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا) أقول فيه بحث بل يصدق ذلك كما صورناه في اللفظ الموضوع لكل من الشئ ولازمه أو يلزمه فانه مع استعماله في أحدهما موضوع له ابتداء وثانيا ويحجب بان مراده انه لا يصدق ذلك باعتبار واحد (قوله في خطاب الشرع الشرعي) قال شيخنا العلامة قدرا شارح لفظ خطاب إشارة الى أن الشرع بمعنى الشارع وقوله مثلا للعلماء بكسر الهمزة على عرف الخطاب) وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثلا للعمل على عرف الخطاب وهذا لا يقتضي ان الشرع بمعنى الشارع لأن خطاب الشارع يضاف الى الشرع فاذا اجتمع خطاب الشرع على المعنى الشرعي فقد حل خطاب صاحب الشرع على ذلك ولو سلم الاحتياج في التمثيل الى ذكر الشارع جاز تقديره أي في خطاب صاحب الشرع (قوله ثم العرف العام) قال الكوراني (فان قلت) تصيد المصنف بالعرف العام حل لفائدة (قلت) لا بل حذفت أولى ليشمل العرف الخاص سكن فبقي أن يعلم أن العرف العام يقدم على العرف الخاص قال الامام في الحصول فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة في شئ يستند احدهما وعند الاخرى في شئ آخر وجب أن يعمل كل منهما على ما يتعارفه والا يلزم أن يكون قد خاطب الله تعالى باليس بظاهر بدون القرينة اه (وأقول) ما أجاب به عن سؤاله من انه لفائدة في التقيد بالعرف العام وان حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم بل هو غلط ظاهر لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف الشارع الذي الكلام فيه فرفعه هو الذي ذكره المصنف بقوله الشرعي فقد ذكر عرفه الخاص وقدمه على العام فكيف يصح مع ذلك ان يكون حذف التقيد بالعام أولى ليشمل الخاص وان أراد عرف غيره من بعض الطوائف المخصوصة ففساده ظاهر اذ لا ينبغي لعقل ان يقول ان خطاب الشارع غير محمول على اللغة المتأصلة في حقه بل هو محمول على عرف الخاصة متسلا مع انه لا يتعلق به ولا ارتباطا بوجه وبالجملة فهذه الكلام منه لم ينشأ الاعن الاستقراء وعدم التأمل ويجزئ ملاحظة ما ذكر في ذهنه من التعويل على العرف الخاص في مواضع ثم رأيت ما سبق أي عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكره وفي رد هذا الذي وقع للكوراني (قوله بأن يكون متعارفا من الخطاب واستقر) قال شيخنا العلامة بعد ما أطال ما نفسه في ههنا بحث وهو ان العرف العام انما يحل عليه اللفظ لظاهره وادته بسبب تعارف الناس فهو وجود هذا التعارف زمن الخطاب دون ما بعده كافي في ذلك فاستقراء استقراره لا داعي اليه لانه اذا اتقى استقراره ونقل البناءه كان زمن الخطاب ثانيا محلا للفظ عليه اه (وأقول) هذا بحث جيد ظاهر لا يقال انما يقيد بالاستقرار ليحقق العموم لانه لو اقتصرت زمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا ولان استقراره طريق الى معرفة أنه كان في زمن الخطاب فيأتي الجملة فيكون التقيد على هذا التمثيل لكونه من طريق معرفة ما ذكرنا نقول اما الاقول

اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والامر ان) أي الحقيقة والمجاز (مستثنان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه أخذ في حدهما فاذا اتقى استقيا (ثم هو) أي اللفظ (محمول على عرف الخطاب) بكسر الهمزة على الشارح أو أهل العرف أو اللغة (في) خطاب (الشرع) المحمول عليه (المعنى) الشرعي لانه عرفه أي لان الشرعي عرف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) اذالم يكن معنى شرعي أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرف العام) أي الذي يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب واستقران الظاهر اذ ادته لتبادره الى الاذهان (ثم) اذالم يكن معنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفي) لتعبه حينئذ

فلا نسلم انه لو اخص بزمان الخطاب ولم يوجد بعده كان تاما بل هو عام لان العام مالم يقتصر
 يقوم ونفسه وجماله عين نافله وهذا كذلك ولا يتأني عمومه انقطاعه لان العام قد ينقطع ويتغير
 وأما الثاني فيجوز وجوده في زمن الجمل لا يدل على وجوده زمن الخطاب فلا يكتفي في الجمل بل لا بد
 فيه من معرفة انه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لا تتوقف على الاستمرار كما لا يكتفي فيها بمجرد
 الاستمرار فظهر ان مجرد الاستمرار لا يكتفي في معرفة انه كان في زمن الخطاب وان المداور على
 معرفة انه كان في زمن الخطاب سواء كان هناك استمرار أو لا اللهم الا أن يقال الغالب في طريق
 نسبة ذلك الى زمن الخطاب هو الاستمرار ولكن قد يراد على هذا انه ربما كان متناجيا على الاستصحاب
 المتلوب وهو ضيق اللهم الا أن يصح شعفه بغير هذا وقد يوجه التخصيص بان الظاهر أن
 العرف الخاص يعتبر أيضا بالنسبة لما مضى عند الجمل بل الحال بناء على ان الغالب في العرف العام
 عدم تغيره فليست أملا وقد يجعل بأن من كلام الشارح بمعنى كان كما يعلم من عادته تعالى لرافعي
 والذوي فلا يتأني عدم الاستباح لقوله واستقر فليست أملا (قوله فخص من هذا ان ماله مع المعنى
 الشرعي بمعنى عرف عام الخ) قال شيخ الاسلام حاصلا انه لا يقتل من معنى من المعاني الثلاثة الى
 ما بعده الا اذا تدرج له على حقيقته وبما جاز والعرف الخاص كالعرف في ذلك فان اجتماعا لظاهر
 تقديم العام على الخاص اه (وأقول) فيه أمور الاول ان قوله والعرف الخاص كالعرف العام الخ
 يوحسب موافقة الكوراني فيما تقدم وقد علمت ما فيه الا أن يكون هذا محض ما يقول الشارح
 وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام ومع ذلك فلا يمتنع ما فيه لانه ان
 أودا بالعرف الخاص عرف الخطاب بكسر الطاء فلا وجه للتعدد - ينشأ حيث قال فالظاهر لان
 هذا داخل في قول المصنف ثم هو محمول على عرف الخطاب لانه يقيدان العرف الخاص الذي
 هو عرف الخطاب مقدم على غيره مطلقا وان أراد به عرف غيره فلا وجه للجمل عليه كاهو ظاهر
 ثم رأيت شيخنا العلامة قال (فان قلت) التقيد بالعام والسكرت على منواله عن الخاص
 به مريد الجمل عليه فاعلمته (قلت) اللفظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو اللفظ
 الواقع في خطاب الشارع كما يقتضيه صنع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريده الشارع اه
 فليست أملا والثاني انه ينبغي التأمل في قوله وبما جاز من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخل في
 سائله فان المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب بأنه يستفاد من إطلاقه مع قوله
 الا في وسأني في مجب الجمل الخ والثالث أن ما أفاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل
 مرتبة على ما بعده ماصرح به غيره ففي شرح العراقي فان تعذر جله على هذه الحقائق جمل على
 مجازاتها وينزل مجاز كل واحدة منزلتها اه وسأني الإشارة الى ذلك في قول الشارح وسأني
 في مجب الجمل الخ (قوله وان ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام)
 (أقول) ينبغي أن يستتبي ما اذا كان المسكلة أيضا عرف خاص وتكملا قيا بناسب ذلك الخاص
 كالكوي اذا تكلم بمسألة نحو به قال وجه الجمل على عرفه الخاص به (قوله وعدل عنه مع
 ارادته) فيه أمران الاول ان الكمال أو رده عليه ان استعمال التقى في معنى التهي مجاز يحتاج
 الى قرينة مع انتقامها هنا والثاني انه يخرج التقى عن الظاهر ولم يتعرض البيان بحكمه مع
 انه قد يقال انه حتى دليل كل من ماله كالتهي فان كان كذلك فكان يمكن جمل التقى في عبارة

فخص من هذا ان ماله مع
 المعنى الشرعي معنى عرفي
 عام أو معنى لغوي أو هما
 يحمل أولا على الشرعي
 وان ماله معنى عرفي عام
 ومعنى لغوي يحمل أولا
 على العرف العام (وقال
 الغزالي والامدي) فيماله
 معنى شرعي ومعنى لغوي
 مجمله (في الاثبات الشرعي)
 وفق ما تقدم (وفي النقي)
 وعبارتهم ما انتهى وعدل
 عنه مع ارادته لمنااسبة
 الاثبات

المستف على المعنى الاعم الشامل للفق سقيمة وما هو في معنى التقى وهو المنهى لتضمن التقى
وان لموافق عبارتهم ما لجواز ان المصنف اشار بالتقى بالمعنى العام الى الخلق التقى الحقيقي الذي
اقتصر على نيانه الا ان يكون المصنف صرح بانه اراد بالتقى مجرد المنهى فليست امل (قوله امل)
لم ينضج المراد منه) قال شيخنا العلامة اى الذى هو غير الشرعى والغوى لان كلامهما متبوع
ارادته كما افاده قوله اذ لا يمكن الخ وما يمنع ارادته لا يكون اللفظ مجازا فيه اى محتملا له وهذا
لم يقل لم ينضج المراد به منه ما الى آخر ما اطلال به (وأقول) فيما ذكره نظير بل يجوز بل يتعين ان
يكون المراد أحدهما اذ لا مانع من ارادة ذلك وهو التبادر من الكلام بل صرح به العضد ولا
بنيانه قوله اذ لا يمكن الخ اذ ليس المراد الامكان عقلا ولا قطعاً بل مجرد الاستبعاد مع امكان ذلك
وتقدير الشيخ فيما صرح به العضد لا يفيد وما عبر به الشارح لا يتأق ذلك (قوله وقال الامدى
الغوى) فان قلت يلزم الاتساق ان الحائض منهن عن الدعاء بغير التقى هو المعنى الغوى
للاصلاة التى نهيت هى عنها وانما يجب الاكل يوم العيد ليحصل اتقاء الامساك الغوى الذى هو
معنى الصوم المنهى عنه فيه بل يلزم وجوب مطابق الامساك عن الكلام وغيره لشعور الصوم
لنفسه لذلك والتزام ذلك ان لم يكن قطعي البطان فهو من بعد العبد من العقلاء (قلت) للزوم
متوجه ولكن يحتمل أن مراد الامدى ان الصلاة التى نهيت الحائض عنها هى ذات الاقوال
والافعال لكنهم القساها بقدر شرطها من الخلو عن الحيض خارجة عن المعنى الشرعى المختص
بما استجمع شروط الصلاة شرعا داخل في المعنى الغوى ولو جازا وان صوم يوم العيد المنهى
عنه هو امساك عن القطرات بنية لكن هذا ليس من معنى الصوم الشرعى لاختصاصه بما
استجمع شروط الصوم شرعا ومنها قبول اليوم للصوم بل من مسماه اغلة فلم يلزم حرمة الدعاء بغير
لان ليس هو المنهى عنه ولا وجوب الاكل يوم العيد لان اتقاء الصوم الغوى المنهى عنه
لا يتوقف على الاكل بل يحصل بفحورك النية وقصد ترك الاكل للتضرره (فان قلت) فاذا كان
الفساد اغوى باجازه لم يجعله الامدى شرعا باجازه (قلت) قد يفرق باختصاص الشرعى مطلقا
عنده بالمعنى (فان قلت) على هذا لا يتحقق خلاف بالنسبة للمعصوم عليه لانه واحد عنده
وعنده غيره غاية الامر انه يدخله في الغوى وغيره يدخله في الشرعى (قلت) قد يلزم ذلك لكنه في
غاية البعد ثم رأيت العضد نقل مختارا لآمدى عن قوم حيث قال رابعها أى المذهب اقوم
لا اجال فيه ما أى الايات والتقى اذ يتعين في الايات الشرعى وفي النهى الغوى ثم قال اخبر
الرابع القائل بظهوره في الايات في الشرعى عليه بما ذكرتم انهم أى من أن عرف الشارح
استعماله فيه وذلك يقتضى ظهوره فيه عند صدوره عنه وفي النهى في الغوى يتعدى الجمل على
الشرع للزوم صحت وأنه باطل كبيع الحر والحر والملاقيع والمضامين كل ذلك بمنهى عنه
الشرع ونهى منها عما لا يصح الجواب ما تقدم أن الشرعى ليس هو الصحيح وأنه يلزم في قوله دعى
الصلاة أيام اقرائك أن يكون المنهى عنه الغوى وهو الدعاء وبطلانه ظاهره وهو صريح
في الزوم المذكر في السؤال وأنه يلزم على هذا القول نحو منى الحائض عن الدعاء بغير
فليست امل (قوله وأجب الخ) قضية هذا الجواب ان كلامهما في النهى مقتضى الفساد وكلام
العضد السابق في تقرير احتجاج هذا القول في غاية الظهور وفي الكلام فيما لا يقتضى

قال (الغزالي) اللفظ (بجمل)
أى لم ينضج المراد منه اذ
لا يمكن جمل على الشرعى
لوجود النهى ولا على
الغوى لان النهى صلى الله
عليه وسلم بغير لسان
الشرعيات (و) قال
(الامدى) محله (الغوى)
لتنعذر الشرعى بالمنهى
وأجيب بان المراد بالشرعى
ما يسمى شرعا بذلك الاسم
صحيحا كان أو فاسدا يقال
صوم صحيح وصوم فاسد ولم
يذكر غير هذا التسميه ريثما
الايان منه حديث مسلم
عن عائشة رضى الله تعالى
عنها قالت دخل على النبي
صلى الله عليه وسلم ذات
يوم فقال هل عندكم شئ قلنا
لا قال فاقى اذا صائم فيعمل
على الصوم الشرعى فينبذ
صحته وهو نفس نية من
النهار ويثاب النهى منه
حديث الصحيحين صلى
الله عليه وسلم عن صيام
يومين يوم الفطر ويوم النحر

الفساد ولم يبين من كلامهما ~~كلمة~~ فليستأمل (قوله وسيتأتى في مبحث الجمال) قال شيخنا
 العلامة المراد من هذا الكلام التنبيه على قسم آخر زاد على ما هنا وقد يدعى اندراجاً في قول
 المصنف في الشرع الشرعي لأن الشرعي فيه أعم من أن يكون اللفظ المحمول عليه حقيقة أو
 مجازاً اهـ (وأقول) على تقدير صحة الاندراج المذكور وعدم مانع منه لا يرد ذلك على الشارح
 بل وإن يرد بهذا الكلام التنبيه على دفع توهم خصوص ما هنا بالحقيقة وأن فائدة ذكر
 المصنف لذلك هنا التناسيب لما هنا لسمع بيان ما فيه من اختلاف الخصوص (قوله وفي تعارض
 المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) قال شيخنا العلامة المراد بالمجاز والحقيقة هنا المعنى الحقيقي
 والمجازي بقرينة قوله مجمل لا يحمل على أحدهما الأقرينة وقوله بالحقيقة التعااهدة الكرع
 الخ فقوله بان غالب استعمال المجاز عليها ليس على منواله الخ (وأقول) أما أولاً فكونه ليس على
 منواله بفرض التسليم لا محذور فيه مع وجود ما يرشد إلى المراد في الموضعين أما في الأول
 فظاهر وهو ما ذكره وأما في الثاني فإضافة الاستعمال إلى المجاز لأن المتبادر حيث من المجاز
 اللفظ لانه الموصوف بالاستعمال حقيقة وأما ثانياً فلا نسلم أنه ليس على منواله بل يجوز أن يكون
 على منواله ولا ينافي ذلك إضافة الاستعمال إلى المجاز لانه يكتفي في الإضافة أدنى ملازمة فيجوز
 أن يراد بـ استعمال المجاز الاستعمال المتعلق بالمجاز أي المعنى المجازي والاستعمال المتعلق به هو
 الإطلاق للفظ وأرادته وهذا في غاية التقرب والصحة وللعمل على ذلك طريق آخر وهو جعل
 الإضافة بمعنى في لأن المجاز أي المعنى المجازي ظرف اعتباري للاستعمال وهذا غالب تعديه
 إليه فيقال استعمال اللفظ في كذا وبذلك يظهر منع قوله أيضاً إذا المجاز والحقيقة في هذا
 مستعملان في حقيقة ما أي اللفظ الخصوص لما تبين من صحة إرادة المعنى المجازي وعدم تعيين
 إرادته ما ذكره قائل (قوله ثالثاً المختار مجمل) أقول قد يشكك مع قول الشارح السابق فيما
 يعرف به المجاز ومن المصوب بها المجاز الراجح وجه الاشكال أن جعله من المصوب بهم يقتضي
 قيام القرينة عليه وذلك ينافي إجماله لا تضاح المراد منه بالقرينة والمجمل هو ما يتضح المراد منه
 ويمكن أن يجاب بأنه أراد في سابق بالقرينة المصاحبة بمجرد الغلبة لانه لا تقتضي تبادل وعدم
 تبادل غيره لكن بمجرد الغلبة لا يقتضي تضاح المراد منه حتى يتنقى إجماله لتعاضد المعنيين
 برجحان كل منهما من وجه لا بد من قرينة مخصوصة على إرادة أحد المعنيين بحيث فليستأمل
 فان الظاهر أن هذا هو المراد والله أعلم (قوله فالحقيقة التعااهدة الكرع منه بقبه) قال
 شيخنا العلامة لقاتل أن يقول الكرع منه بقبه أيضاً مجازاً إذا النهر حقيقة في الأخذ بأي الشق
 المستطيل فهو مجاز والحقيقة مبهجورة (فان قبل) الكرع من مائه الذي فيه كرع منه حقيقة
 قلنا لو سلم كان الكل من ثمر الشجرة التي فيها كلامها حقيقة واللازم منه (وأقول)
 هذا اعتراض ضعيف وجوابه من وجهين الأول أنه ليس الكلام في تعارض حقيقة النهر
 ومجازه بل في تعارض حقيقة الشرب منه ومجازه لكن المراد من النهر هنا ماؤه وما على التجوز
 بلفظ النهر عن مائه أو على تقدير المنصف اليه أي ما بالنهر والشرب من ماء النهر بل قطعاً
 حقيقة ومجازاً لحقيقة التعااهدة هي الكرع منه بقبه ومجازه الغالب هو الشرب مما يعرف به
 منه والتجوز في الأطراف لا ينافي كون الاسناد أو التعليق أو الإيقاع حقيقة فالتجوز في النهر

وسيتأتى في مبحث الجمال
 خلاف في تقديم المجاز
 الشرعي على المسمى اللغوي
 (وفي تعارض المجاز الراجح
 والحقيقة المرجوحة) بان غالب
 استعمال المجاز عليها أقوال
 قال أبو حنيفة الحقيقة أولى
 في الحل لاصالهما وأبو يوسف
 المجاز أولى لقلبيته (ثالثاً
 المختار) اللفظ (مجمل)
 لا يحمل على أحدهما إلا
 بقرينة لرجحان كل منهما
 من وجه مثله من خلاف
 لا يشرب من هذا النهر
 فالحقيقة التعااهدة الكرع
 منه بقبه كما يفعل كثير من
 الرعاة

والجواز الغالب الشرب عما
 يغتر به منه كالإمام ولم يتو
 نسب أهل يحن بالآول دون
 الثاني أو بالعكس أو لا يحن
 بواحد منهما الاقوال فان
 حجرت الحقيقة قدم الجواز
 عليها انصافا لكن حاتف
 لا يأكل من هذه الخيلة
 فيصن بتقرها دون خشبها
 الذي هو الحقيقة المعجورة
 حيث لا نسبة وان تساويا
 قدمت الحقيقة اتفاقا كالمو
 كانت غالبية (وتبوت حكم)
 بالاجماع مثلا (يمكن كونه)
 أى الحكم (مراد من
 خطاب لكن) يكون الخطاب
 في ذلك المراد (بجواز
 لا يدل) الثبوت المذكور
 (على انه) أى الحكم هو
 (المراد منه) أى من الخطاب
 (بل يبقى) الخطاب على
 حقيقته لعدم العارف
 عنها (خلافا للكرخي) من
 الخفية (والبصرى) ابى
 عبدا لله من المعتزلة في
 قوله ما يدل على ذلك فلا يلقى
 الخطاب على حقيقته اذ لم
 يظهر مستند الحكم الثابت
 غيره مثله وجوب التيم على
 الجامع القائل الاما ان جاعا
 يمكن كونه مراد من قوله
 تعالى أو لا مستم التام فلم
 تجد راءه قبيح الكن على
 وجه الجواز

بأحد الوجهين لا يثبت أن تعليق الشرب بالماء اذا كان على وجه الكرم منه فيه حقيقة
 وكأنه فهم ان التجوز في طرف الاستداتعنه أو الإيقاع يمنع كون الاستداد أو الإيقاع حقيقة
 وذلك غير صحيح قطعا كما هو ظاهر معلوم فانه لا نسب في حقيقة الاستداتعنه في قولك هزم الأمير
 الجند اذا اريد بالامير الجيش مجازا ولا في حقيقة الإيقاع في قولك قتلت زيدا اذا اردت
 بالقتل الضرب الشديد مجازا والامر الثاني انه ان فرض انهم ارادوا بالنهر المكان من غير
 تقديره ضاف فعلى الالفاظ او وثقله لا مدخل للرأى فيها فاذا قالوا ان حقيقة الشرب منه
 الشرب من مائه بالكرم وبالمعنى وجب قبول ذلك ولا معنى حينئذ للمنازعة فيه كسائر التقلبات
 فان كانت المنازعة في ان اللغة كذلك كما هو صريح كلامه فلا معنى لها مع نقل الآية لا ينقل
 صريح صحيح يعارض ذلك ويقدم عليه ولم يأت بذلك وان كان الغرض من المنازعة استشكل
 الترتيب في تفرق بان اشأنه في الشرب من الى ما لا يشرب كالشرب حقيقة الشرب بماء
 ونحن نقطع بان قول القائل شربت أو أكلت من هذا الماء معناه الشرب أو الأكل بماء فيه
 وان اللفظ موضوع لهذا المعنى ولا فرق قطعا بين شرب من الماء أو أكلت منه وشرب من
 النهر فكأن حقيقة النهر الأخذ وحقيقة الماء المأخوذ قطعا بخلاف اضلة فهو الاكل من
 الى ما يؤكل ولو باعتبار بعض أجزائه كالشجرة فان حقيقة الأكل من نفسه ولا استبعاد
 ولا تحكم في ذلك حيث كانت اللغة كذلك كما دل عليه نقل الآية مع كون الفرق أمرا معقولا
 فربما على ان حاصل هذا الاعتراض مناقشة في مثال وقد ذكرناه ان يمكن فيه الاحتمال بل
 والغرض واشهر أن المناقشة فيه ليست من دأب المحققين وان أكرمهم الشيخ الأثيري
 تمرين المتعين (قوله والجواز الغالب الشرب عما يغتر به منه) قال شيخنا العلامة انما يصح
 جعل الشرب المذكور مجازا أى معنى مجازا اذا اريد بالمجاز الدال أى الهيئة التركيبية
 أعنى تعليق الشرب بقوله من هذا النهر أما اذا اريد به الجواز للأفراد فيضاه الجوازى ماء النهر
 المستعمل فيه لفظ النهر مجازا من اطلاق اسم المخل على الحال اه (واقول) لا ينبغي بأدنى
 التفتات ان المراد في كثير من هذه المباحث بيان حكم المجاز الأعم من الأفراد وغيرهم ما صح
 الجمل عليه جعل به المقصود مع ان حاصل ما ذكره مناقشة في مثال وقد سمعت بماء فيه (قوله أو لا
 يحن بواحد منهما) قال شيخنا العلامة أى من الآول دون الثاني والثاني دون الآول وليس
 المراد بواحد من الآول والثاني فتأمل اه (واقول) وجه ذلك انه لو اريد الآول والثاني معاً
 يصح اذا شبه في الحث حيثئذ (قوله فيصن بتقرها دون خشبها الذى هو الحقيقة المعجورة)
 قال شيخنا العلامة صريح في ان الخلة مستعملة في غير مجاز لا في خشبها الذى هو الحقيقة
 المعجورة وذلك غير صحيح لان الخلة في خشبها مستعمل شائع غير معجورة الصواب المطابق
 لما تقدم وهو المراد ان تقدير الكلام فيصن بالاكل من غيرها دون الاكل من خشبها الذى هو
 الحقيقة المعجورة اه (واقول) حاصل هذا الاعتراض زعم صراحة كلام الشارح في ان
 استعمال لفظ الخلة في خشبها امر معجور مع انه ليس معجور كما صرح بهذا الحاصل قوله
 وذلك غير صحيح لان الخلة في خشبها مستعمل شائع غير معجور وحينئذ نقول لان لم صراحة
 كلامه في ما ذكره في الاصل على غلط من ان يأتى عبارة الشارح صريح في ان تقديرها

فيثبت بأكل شرهما من أكل خبثهما أو كيف يشتره من عباده بخلاف هذا التقدير مع وقوع
 قوله بقرهامة ولا نقوله بحيث والخبث بالضرورة إنما يكون بأكل التردون ذات الشر فيجب
 أن يكون المتنى في قوله دون خبثهما هو أكل خبثهما على حذف المضاف لأنه المتنى يتم وردد عوى
 الخبث به يحتاج إلى تنبيه فقوله الذي هو الحقيقة المهجورة وصف بالحقيقة لأنه مضاف المحذوف
 إلى قوله خبثها لا لتعريف قوله خبثها ومع كون هذا المثال قابلاً للمثال السابق الذي نص فيه
 على أن الحقيقة الكرم منه بالقوم والمجاز الغالب الشرب مما يقترب منه والحاصل أن غاية
 ما في الباب اشتغال عبارة على حذف مضاف وعلى رجوع الوصف بالحقيقة لذلك المضاف
 المحذوف والاعتماد في ذلك على السياق الواضح فيه بل الشاطع به وهذا مما لا يسر صفة
 وشبهه الأمن عقل عن استعمالات اللغة وأساليبها فدعوا مع هذا الأمر الواضح أن كلام
 الشارح صريح في أن استعمال الخلة في خبثها مجبور ودعوى باطلة قطعاً فأى ظاهره فضلاً
 عن الصراحة في ذلك مع ما تقرر فقد ظهر أن كلام الشارح بالنظر سابقاً للواضح صريح فيها
 صوبه الشيخ فهذا التصويب في غير محله وبالجملة فلا منشأ لهذا الاعتراض الجرد التعلق
 بالانفاظ مع أعمال النظر لعنايتها وساقها الواضح في المراد أسا وهذا مما لا يليق بمعاقل فضلاً
 عن فاضل وأما ثانياً فلو سلمنا صراحة كلامه فيما ذكر لكن يجوز أن يريد به أن استعمال الخلة
 في خبثها مجبور بالقسمة باب الحلف على ترك الأكل لمطلقاً كما هو منه الشيخ كما يدل على ذلك
 سياق كلامه ولا مانع من ذلك ويؤيده أو يقطع به أنما قطع في قول القائل وأقله آكل من هذه
 الخلة بأنه لا يجوز لغيره عند الشك الخلة من ألفاظه فتعين التجوز فيها والالزام اتفاق التجوز مطلقاً
 وهو باطل فثبت أن استعمالها في خبثها مجبور في الحلف على ترك الأكل ولا يراد على ذلك قول
 الشيخ لأن الخلة في خبثها مستعمل شائع غير مجبور لأنه أن أراد شيوخ استعمالها في خبثها
 من غير مجبر مطلقاً فهو ممنوع لا دليل له عليه أو في غير باب الحلف على ترك الأكل لم ير دلالة كلامنا
 ليس إلا في باب الحلف على ترك الأكل ولست شعري ماذا تخيل الشيخ في الفرق بين الأكل من
 خبثها وبين خبثها حيث سلم أن الأول حقيقة مهجورة دون الثاني مع أن هجر الأول ليس
 إلا باعتبار هجر الثاني ولا يظهر في تخيله إلا ما أشرنا إليه من توهمه أن المراد هجر استعمال الخلة
 في خبثها مطلقاً لا في خصوص باب الحلف على ترك الأكل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن يجوز أن
 يكون المجاز هنا من قبيل مجاز الحذف والتقدير لا آكل من غير هذه الخلة ثم يخرج لفظ الخلة
 عن استعماله في خبثها ولم يثبت هجر استعماله فيه في باب الحلف (قلت) الكلام مبني على ما هو
 الظاهر المتبادر من إرادة المجاز بالمعنى المشهور فعلى تقدير مخالفة الظاهر والجل على مجاز
 الحذف بقدر الكلام على ما يناسبه ويجعل التعارض بين حمل الخلة على خبثها بدون تقدير
 مضاف وجهها عليه مع تقديره بل يمكن حمل كلام الشارح على ما وافق ذلك بأن يراد بكون
 خبثها حقيقة مهجورة أنه حقيقة مهجورة عند عدم تقدير المضاف لا مطلقاً فائسأل ولا شك
 أنه كذلك فإن الحلف لا يأكل من هذه الخلة لا يريد بلفظ الخلة إلا المعنى المجازي ولعمري أنه إن
 هذا في غاية الظهور ولكن حب الاعتراض بمعنى ويضم فقوله وهو غير صحيح غير صحيح بلا شبهة
 فذلك باتفاق التام ولازم وذلك تهويلات الشيخ في هذا المقام فأنها تمين على انتظام ثم قال

شيخنا عقب ما تقدم ثم ظاهره أن الطلع والجريد والنخوص ونحوها ليس من الحقيقة ولا المجاز
 المذكور اهـ (وأقول) لا شبهة لـ نصف في منع دعواه أن ظاهره ما ذكر بل هو مسكوت عنه لأن
 إثبات المجاز للثمر والحقيقة للشب لا تعرض فيه لغيرهما بآيات ولا نفي فإن ادعى أن فيه تعريضا
 بالمفهوم لأن ذكر الثمر والشب يخرج غيرهما وأورد عليه أن كلاما من الثمر والشب أقب فلا
 مفهوما له فإن قال قوله بثمرها جار ومجرور مفهوما عدم الحث بغير الثمر فلا يـ كون مجازا
 والا حصل الحث به قلنا قدمنا على الثقب الذي لا مفهوما له بزيد في قولنا على زيد مع أنه وقع
 مجرورا فدل على أن جر الثقب وتعلق الجار بهما لا يقتضي المفهوم ولو سلم فهو مفهوما قوله بثمرها
 معارض بمبادل عليه الاتصاف على الشب في قوله دون خشبها لأن مفهوما قوله بثمرها أن
 إطلاق الخلّة على نحو الجريد ليس مجازا ولا حث به ومفهوما قوله دون خشبها الخ أن إطلاق
 الخلّة على نحو الجريد ليس من الحقيقة المبحورة فيكون من المجاز فـ مدّ أفهم الأول أنه ليس
 مجازا أفهم الثاني أنه مجاز فكيف مع ذلك يصح زعمه أن ظاهره ما ذكر من أن نحو الجريد ليس
 من الحقيقة ولا المجاز المذكور بل لا منشأ لهذا الزعم إلا الاستراح والغفلة عن مدلول
 الكلام الموقوع فيه ما حب الاعتراض على أنه يجوز أن يرد الشارح بخشبها ما عدا الثمر
 بقريته المقابلة فيشمل الجريد والنخوص ونحوهما ما وحيث فلا مجال لتوهم الاشكال وأما
 الطالع فهو من الثمر فلا إشكال نفسه ولا وجه لـ إيراد الشيخ إياه ثم قال شيخنا عقب ما تقدم بقي هذا
 إشكال وهو أن المجاز الرابع حقيقة عرفية لأن غالبية العمال لا يـ اللفظ في معناه المجازي يعرف
 به ما وضعه له كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القرافي في تعريف الوضع وإذا
 صار حقيقة عرفية في هذا المعنى مجازا في المعنى الأول كان هذا المعنى لا يكون حقيقة مقامة
 على المعنى الأول لـ كونه مجازا بقضية ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز
 فاختاره هنا أن اللفظ يحمل ينافي ذلك اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مندفع وذلك لأنه لا ينبغي
 علمك أن نسبة ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز مع ما اختاره هنا من أنه إذا
 تعارض المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة كان اللفظ يحمل بالنسبة العام مع الخاص لشمول المجاز
 فيما تقدم للراجح والمزجوح والمساوي والحقيقة فيه للمرجوحة وغيرها مع خصوص ما هنا
 بالمجاز الرابع والحقيقة المرجوحة وقد تقر في هذا الفن واشتهر أنه إذا تعارض العام والخاص
 قدم الخاص بان يخص العام بذلك الخاص أي يقصر على ما عداه فيكون الحكم المذكور
 للعام مقصورا على ما عدا هذا الخاص من أفراد الحكم المذكور لهذا الخاص مقصورا
 عليه وأطبقوا على أن وقوع التعارض بين العام والخاص ليس أمرا محذورا وأنه لا قدح به
 بوجه كيف وقد كثرت في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فما قدمه المصنف
 من تقديم الحقيقة على المجاز مقصور على غير ما ذكره هنا من المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة
 كما أن اختياره هنا الاجمال مقصور على تعارض المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة وحيث لا
 محذور فيما وقع له من اجتماع هذين الموضوعين في كلامه ولا قدح به عليه بوجه على أنه لا يلزم من
 أن غالبية اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له أنه كـ لـ كل واحد تلك الغلبة وجد وضعه له
 لجواز أن توجد الغلبة ولا يكون موضوعا له لقيام دليل على عدم الوضع فلم لا يكون ما هنا كذلك

فاحققت ذلك واعلم أنه لا إشكال في اختيار المصنف القول بالاجمال مع كون المذهب عندنا
معاشرة الشافعية في مسألة الخلاف على الشرب من التمر والخمير بكل من الأمرين أعني الشرب
يشتمن التمر والشرب مما اغترف به منه وذلك لأن تحقيق الاجمال لا يتأق أن يقوم دليل على
أرادة أحد المحتملين أو المحتملات أو أرادة القدر المشترك بين المحتملين أو المحتملات لأن حاصل ذلك
أنه قام دليل البيان فيعمل به كما هنا وذلك لأنه لما كان مدار الإيمان على العرف على تفصيل
قزوه الفقهاء بأدلتهم خرج هذا المثال عن حكم هذه القاعدة وهو التوقف بثبوت بيانه كما تقر
فإن الشرب من التمر عرف حقيقة في القدر المشترك بين الأمرين فالجمل على القدر المشترك لقيام
دليله الخاص وهو دليل الجمل على العرف في مثل هذا اليمين مع ثبوت العرف في القدر المشترك
وليس محل هذه اليمين على القدر المشترك جاء من الجمع بين الحقيقة والجازر والوقوف على قيام
قرينة على أرادة الجازر مع الحقيقة كما تقدم مع أن المدار الجمل على القدر المشترك لم يمتطفا
والحكم بالاحتياط بكل منهما عند الإطلاق وانما يظهر اثر الاجمال بالنسبة للأحكام التي لم يقم فيها
دليل البيان كما أنه لا إشكال في قول الشارح تقريرا أنه لا يبحثوا أحد منها وذلك لأنه يسد
أن مقتضى الاجمال وغيره فهو محتاج الى ذكر ذلك فانه حظ الاصول وأما واقعة ما في الفروع
لذلك وانما نقضه فامر آخر لا يتعلق بالاصول يعلم من كتب الفروع وبما سأتق أن الاجمال يتوقف
فيه الى أن يدل دليل على المراد فاذا ثبت الدليل على بناء الإيمان على العرف وأن العرف هنا شامل
للقسمين علم حصول الاحتياط بكل منهما - ما اذا علمت ذلك علمت سقوط ما يراه الشيخ من الإشكال
ودعوى المناقاة وذلك لأنه ان أراد المناقاة التي ادعاها المتناقض فبطلان ذلك مما لا يتنبه
اذ لا تناقض بين العام والخاص وبين الوحدات الثمانية المستترة في التناقض التي منها وحدة
الموضوع وكيفية تدوير دعوى التناقض في شيء من جنس يشمله الكتاب العزيز والسنة النبوية
وان اراد بها مجرد التعارض فبطلان الاعتراض بذلك مما لا يتنبه أيضا لما علمت أنه لا محذور
في مثل هذا التعارض ولا قدح به بوجه وأنه مما يمكن به الكتاب والسنة فظهر سقوط الاعتراض
على التقديرين وأنه لا منشاء للاهمال مراعاة القواعد المشهورة وعلمت أيضا سقوط ما أورده
المحشيان من أن تقرير الشارح على الثالث أنه لا حث بواحد منهما منتهى لأنه يومهم ابتناء
على مختار المصنف أنه المذهب وليس كذلك بل المذهب أنه يحث بكل منهما ما قائل ثم بقي هنا شيء
آخر غير ما أورده الشيخ وهو أن قضية كونه حقيقة عرفية أن الاجمال بل ان مصدر هذا اللفظ
من لغوي حل على المعنى التقوي أو من أصل العرف حل على العرف بقضية قول المصنف ثم هو
محمول على عرف الخطاب الان يجب أخذ اعما الشرائع اليه فربما يتصور المسئلة بما اذا ثبت
الوضع لقيام الدليل على انتفاءه فان دلالة الكثرة عليه امر ظني قديدي الدليل المقدم على انتفاءه
أو يقيد الجمل على عرف الخطاب بما اذا يقع فيه هذا التعارض (قوله بالاجماع) قال شيخنا
العلامة متعاقب ثبوت وفي تقديره فصل بين الموصوف وهو حكم وصفته وهي يمكن باجتناب الان
بعلق باستقرار حذف صفة أولى حكمكم (أقول) وأيضا لا نسلم امتناع مثل هذا الفصل وانما
يكون متممة لو كان من جهة المتبج خلاف ما اذا كان من الشرح لبيان مراد المتن (قوله لأن
الملازمة حقيقة في الجنس باليد مجاز في الجماع) قال الكمال ان المتجه ان الملازمة حقيقة في

لأن الملازمة حقيقة في
الجنس باليد مجاز في الجماع
فقال المراد الجماع لتكون
الآية مستند الاجماع
اذلا مستند غيرها والا لذكر
فلا تدل على أن اللبس ينقض
الوضوء وأوجب بانه يجوز
أن يكون المستند غيرها
واستغنى عن ذكره بذكر
الاجماع كما هو العادة
فاللهم فيها على حقيقة
قد تدل على نقضه الوضوء

فما من اللفظ بشئ من اجزائه من غير تقديره باليد وعلى هذا فالجماع من افراد معنى الحقيقة
 فيتناوله اللفظ حقيقة وانما يكون مجازا لولا قصره على ارادته باللفظ انتهى (وأقول) انا شريفا
 العلامة الى رد هذا حيث قال في قوله حقيقة في الجنس بالبداهة عرض بانها حقيقة في التقاء
 البشرين الصادق بالجماع وفيه نظر قال في الصحاح الجنس المس باليد ويكنى به عن الجماع انتهى
 لكن عبر في القاموس بقوله لسانه يله والجارية جامعا والملازمة الخاصة والجامعة
 انتهى وبالجملة قال شارح تابع لهم في هذا التمثيل فلو فرض عدم تحمله لم يضر لان المثال يكفيه
 الاحتمال (قوله وقد قال الشافعي رضي الله تعالى عنه بدلائم اعلمها) نازع فيه الكمال بان
 ظاهر كلام الام خلاف ذلك وهو بتقدير تسليم تنازعته لا يقدح لعدم اختصاص كلام الشافعي
 في الام (قوله الكتابة لفظ استعمال في معناه مراد منه لازم المعنى) فيه كلامان الاول
 قال شيخنا العلامة قوله مراد احال من الضمير في استعماله وضمر منه عائدا الى لفظه لا الى معناه
 والاقوال مراد منه لازمه ومعنى استعمال اللفظ في معناه ارادته به كابدل عليه قوله فان لم
 يرد المعنى فعنى الحديث لفظ اريد به معناه الوضعي حال كون ذلك اللفظ مراد منه ايضا
 لازم المعنى وحاصله لفظ اريد به معناه ولازمه فتكون الكتابة مجازا لاحقيقة كاهو ظاهر انتهى
 أي وذلك ينافي قول المصنف فهي حقيقة (واقول) هو اعتراض ماقط لا منشأه الاعمال
 ملاحظة القواعد ورد التكاليف المشهورة والمساحات الشائعة المذكورة المجمع بين أهل
 العلم واللسان على قبولها وارتمكاجها وعدم القدرح بها بل على استحسانها وذلك لان من القواعد
 المقررة في المعاني - وانما لاظهار في موضع الاخبار لتلك التكاليف - وهو ما يثابته بقوله
 تريدن قتي قد نظرت بذلك * أي يقتل ولم يقل به وقوله تعالى قل هو الله احد الله العبد ولم يقل
 هو العبد وقوله تعالى وبالخلق اترثاه وبالخلق نزل ولم يقل به ونزل وحينه فيصور عود ضمير منه
 الى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار في موضع الاخبار لاحد نكتاته
 المقررة في محالها والتقدير حينئذ لفظ استعمال في معناه مراد من معناه لازم معناه فظهر من
 الملازمة في قوله والاقوال مراد منه لازمه وانما لا يفتأ هذا الاستدلال الالفظة عن هذه
 القاعدة ويجوز أيضا عود الضمير المذكور الى اللفظ بحسب معناه وورشاعة والمعنى مراد من
 اللفظ أي بواسطة معناه والاتصال منه أي من معناه الى ذلك اللازم لا بواسطة استعمال اللفظ
 في نفس ذلك اللازم أيضا وبهذا التقدير يظهر سقوط قوله وحاصله لفظ اريد به الخ وبطلان
 ما قرعه عليه من قوله فتكون الكتابة مجازا لاحقيقة بل انما حاصل الحد فلفظ استعمال في معناه
 مراد من معناه لازم معناه يعني انه اطلق على معناه ليتقبل من معناه الى لازمه الذي هو
 المقصود بالذات أو لفظ استعمال في معناه مراد من ذلك اللفظ بواسطة معناه والاتصال منه
 الى لازمه ذلك اللازم ويجوز عود ضمير منه الى الاستعمال المفهوم من قوله استعمال أي مراد
 من استعماله في معناه أي الفرض من ذلك لازم معناه بواسطة الاتصال منه اليه وعلى التقدير
 فتكون الكتابة حقيقة بمخالفا مع وجه تأمل ولا يمكن من الغافلين واعلم انه قال
 في التلخيص الكتابة لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته اي اواردة ذلك المعنى مع لازمه
 قال السعد في المجلد وهو ما يجب وهو ان المفهوم من التعريف المذكور ان المراد في الكتابة

وان قامت قرينة على ارادة
 الجماع أيضا بناء على الرابع انه
 يصح أن يراد باللفظ حقيقة
 ومجازا معا دلالة على مسئلة
 الاجماع أيضا وقد قال
 الشافعي رضي الله تعالى
 عنه قد لا يتم عليها حيث
 سجل الملازمة فيها على الجنس
 بالسبب والوطء (مسئلة)
 الكتابة لفظ استعمال في
 معناه مراد منه لازم
 المعنى) فهو زيد طويل التجاد
 مراد منه طويل القامة
 اذ طولها لازم لطول التجاد
 أي جائل السيف (فهو
 حقيقة) لا استعمال اللفظ
 معناه وان اريد منه اللازم
 (فان لم ير المعنى) باللفظ
 وانما عبر باللفظ عن
 اللازم فهو أي اللفظ
 حينئذ (مجازا) لانه استعمال
 في غير معناه أي الاول
 (والترخيص لفظ استعمال
 في معناه ليلوح) بفتح الواو
 أي للتأويل (بغيره)

هو لازم المعنى واردة المعنى جائزة لا واجبة ثم قال وهذا هو الحق لان الكناية كثيرا ما يتخلو عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصفة قوانينا فلان طويل التجاذ وان لم يكن له تجاذ قط ثم قال وفي موضع آخر من الفتاح تصریح بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا لانه قال المراد بالكلمة المستعملة امامها واحد او غير منها واحد او معناه واحد او غير منها واحد والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والحقيقة والكناية يشتركان في كونهم حقيقيين ويختلفان في التصريح اي في الحقيقة وعدم التصريح اي في الكناية انتهى وقال قبل ذلك في الكلام على الحقيقة عقب كلام ذكره فان قيل معنى كلامه انه يخرج عن تعريف الحقيقة المجاز دون الكناية فانها ايضا حقيقة كما صرح به السكاكي حيث قال الحقيقة في الفرد والكناية يشتركان في كونها حقيقة ميتين ويختلفان في التصريح وعده قلنا هذا ايضا يعني ما قاله السكاكي من اشتراكهما في كونهما غير صحيح لان الكناية لم تستعمل في الموضوع لعل انما استعملت في لازم الموضوع لمع جو ازا ارادة الم لازم ويجوز ازا ارادة الم لازم لا لوجب كون اللفظ مستعملا به انتهى لكنه هنا قد ذكر في حيث تشریف المستند اليه بالجملة فذكر ان الكناية مستعملة في الموضوع لعل ليقول الى لازمه واجاب القسري بانه ذكر في شرح الفتاح ان اهم في تقرير الكناية ما ريق احدهم انه استعمال اللفظ في غير الموضوع لمع جو ازا ارادة الموضوع لعل ليقول انما استعمال اللفظ في الموضوع لعل لان يكون مقصودا بل ليقول منه ان غير الموضوع لعل لال لازم المقصود فذكر في البيان معنى على المذهب الاول وما ذكره في تعريف المستند اليه مبني على الثاني وبه يظهر ان كلام المصنف بناء على ما سررناه في معناه خلافا لما توهمه الشيخ منه مبني على المذهب الثاني وانه ليس مخالفا لاصطلاح البيانين مطلقا بل هو موافق لاحد المذهبين في اصطلاحهم لا يقال يمكن أن يخفى ما توهمه الشيخ من عبارة المصنف من ارادة الم لازم واللازم جميعا من لفظ الكناية على ما تقدم عن الفتاح في أحد الموضوعين من انهم يريدون الامران وانها حقيقة لانه قول اما أولا فلا يخفى اشكال كونها حقيقة على هذا لان مجموع المعنى ولازمه ليس معنى وضعيا اذ المركب من الوضعي وغير الوضعي غير وضعي واما ثانيا فلكلام الفتاح المذهب كور ليس معناه ما فهمه الشيخ من عبارة المصنف كما سيعلم من كلام التلويح الاتي بمسوطا ثم رأيت حاشية اخرى للشيخ فيها وجوه الى الحق الواضح ونصها وانما قال ما ذكره ولم يقل استعمال في معناه ولازمه اشارة الى ان المقصود باللفظ هو المعنى والقرص من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ في معناه وسبيله الى اللازم ولا فائدة هذا المعنى من اللازم يذكر الارادة فيها على انه المراد الاهم والمقصود بالذات وبهذا ظهر توجيه قوله فهي حقيقة ولا يخفى ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانين ثم ان كون الكناية والتعريض مستعملين في معنيين ما مبني على ان استعمال اللفظ في معناه هو قسمه واردة سواء كان المعنى ثابتا موجودا أو لم يكن كما في قول طويل التباد وان لم يكن له تجاذ قط وكقوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا وان لم يكن الكبير فاعلا انتهى لكن قوله ولا يخفى ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانين ممنوع لما علمت من انه احد المذهبين اهم لكن عندنا الشيخ انه لم يقف على ما تقدم عن شرح الفتاح وغيره فظن انه ليس الكناية عندهم

الامعنى واحد ويبقى على ذلك بالزم بالاعتراض وامثال ذلك من الامر الصعب الذى لا يليق
بالعلماء والكلام الثانى قال الكوراني لما كان مدار الحقيقة والمجاز هو الاستعمال لا الدلالة
والارادة ~~هم~~ المصنف بان الكتابة لفظه يستعمل في المعنى الموضوع له مراداً من ذلك
الاستعمال لازم المعنى الموضوع له فتكون الكتابة من قبيل الحقيقة لان الاستعمال انما هو
في الموضوع له وان اريد به غيره وفيه نظر من وجوه لان الاستعمال لا يشارك المراد من اللفظ
قطعا قال السكاكي واعلم اننا نقول في عرفنا استعمال الكتابة في كذا حتى يكون المقصود
الاصلي طلب دلالة المعنى المستعمل فيه فقد صرح بان كون المستعمل فيه مراداً في الجملة لا يمكن
بل شرطه ان يكون مقصوداً اصلنا وكلام المصنف بخلافه صريحاً انتهى (وأقول) يستفاد
من قوله مراداً من ذلك الاستعمال ما ذكرناه آخفاً من جواز رجوع ضمير منه في قول المصنف
مراداً منه للاستعمال وذلك وجه آخر في رد ما فهمه شيخنا العلامة من عبارة المصنف من
ارجاع الضمير للفظ حتى يكون مستعملاً في المعنيين على ما تقدم بيناه وأما قوله في توجيه نظره
لان الاستعمال لا يشارك المراد من اللفظ الخ فاختلافه واضح فلا يرد ما أتوا فلان قوة المراد
من اللفظ مبنى على رجوع ضمير منه للفظ نفسه وهو خلاف المراد كما حررناه قبل بسبق مع انه
مخالف لقوله هو مراداً من ذلك الاستعمال لاقتضائه رجوع الضمير للاستعمال والحاصل
ان المراد من اللفظ نفسه يقتضى كون اللفظ مستعملاً في ذلك المراد الا ان هذا غير مراد
للمصنف وان المراد لا يقيد كونه من اللفظ نفسه لا يقتضى ذلك وهذا هو مراد المصنف كما بين
كل ذلك وأما تأليفنا استعماله من كلام السكاكي لا يلائم ولا يخالف كلام المصنف لان
حاصله كما هو صريح لفظه ان استعمال اللفظ في المعنى يقتضى كون المقصود الاصلي طلب
دلالة على ذلك المعنى وذلك أعظم من ان يكون ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض الأول وليس
فيه تعرض بوجه لاستلزام الكون مراداً للاستعمال وحاصل كلام المصنف على ما مررنا ان
الكتابة غير مستعملة في اللازم ومع ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض وعدم استعمال
الكتابة فيه لا ينافي ان المقصود والغرض بواسطة المعنى المستعمل فيه ولا تعرض نفسه بوجه
لكون الاستعمال في المعنى يقتضى ان المقصود الاصلي طلب دلالة عليه أولاً ولا فيه ما ينافي
ان المقصود الاصلي ذلك حينئذ تدعى مخالفة كلام المصنف صريحاً مع ذلك لا مندأ لها
الاحمال التامة بالمرّة (قوله كما في قوله تعالى الخ) قال شيخنا العلامة في التمثيل بذلك بحث
لانه يلزم من استعماله في معناه الذي هو ارادته اخبار بغير الواقع فتأمله انتهى (وأقول) قد
تأملت ما فوجدها من اسهل الاحمال على الوقوع فيه الا عديم مرابعة كلام الائمة المنزول
للاشكال والتعويل على مجرد ما خطر بالبال الموجب للاختلال طال في التلويح وأما عند علماء
البيان فلان الكتابة لفظ قصد به معناه معنى ثلث لزوم له أى لفظه يستعمل في معناه الموضوع له لكن
لا يستعاق به الامايات والتى ويرجع اليه الصدق والكذب بل ليقول منه ان ما نزمه فيكون هو
مستأداً لثبات والتى ويرجع اليه الصدق والكذب كما يقال فلان طوبى لالتجاذب قصد بطلان التجاذب
الى طول القامة فصيح الكلام وان لم يكن له تجاذب قط بل وان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها

كما في قوله تعالى حكاية عن
الخليل صلى الله عليه وسلم بل
فعله كبيرهم هذا نسب الفعل
الى كبير الائمة المتخذة آله
كما غلب أن تعبد الصغار
معه نوحى الى نوحه العابد
ايها بانهم الانصلح أن تكون
آلهة لما يعبدون اذا انظروا
به قلوبهم من غير كبيرها
من ذلك الفعل أى كسر
مقارها فضلاً عن غيره
والالة لا يكون عاجزاً

كليات عندا متحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة
عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ما لزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكتابة مستعملة
في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر يختلف
المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقربة مائة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب
الكشاف الى انه يشترط في الكتابة امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم
يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتساده والاحسان
اليه كناية اذا استدل الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا استدل الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمله
كون الكتابة من قبيل الحقيقة صريح في المقناح وغيره (فان قيل) فقد ذكر في المقناح ان
الكلمة المستعملة امان ان يراد بها معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا
والقول الحقيقة في المقرد والثاني المجاز في المقرد والثالث الكتابة وهذا مشعر بكون الكتابة
قبيل الحقيقة والمجاز مباحا لهما (قلنا) اراد بالحقيقة ههنا الصريح معتمدا بقربة جماعها في مقابلة
الكتابة ونقصه به عتب فلان الحقيقة والكتابة يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان
بالصريح وعدمه (لا يقال) فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها ما يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا نقول بالمنع انما هو ارادتهم معا
بالذات وفي الكتابة اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا يختلف المجاز فانه
مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصد او بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه
المتنقل منه الى معناه فيناق ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى
المجازي الداخل تحت الارادة قصد من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو متعسف به هذا ينبغي ما يقال لو كان استعمال في غير ما وضع له
منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله في ما وضع له ايضا
منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك انتهى كلام التلويح سقناه مع طوله لكونه قوائمه ولا يخفى
عليك ان قوله من غير لزوم كذب الخ يدل على ان الاخبار بغير الواقع انما يكون كذبا اذا لم يكن
المقصود به الانتقال الخ وهذا جار في التعريض بالافرق كظاهر ظاهر بل الظاهر انه لم يقصد
الاخبار بالنسبة للمعنى الاصل وانما قصد مجرد نصويره لينقل منه الى المعنى الآخر وبذلك
تعلم سقوط البحث المذكور فقام له كما يعلم به سقوط قول شيخنا الشهاب فيه سقناه لعمدة الانبياء
من الصغائر ولو سهوا على الرابع انتهى وذلك لانه اذا لم يتحقق الكذب فلا صغيرة لاعدا ولا
سهوا وقوله فيصح الكلام وان لم يكن له مجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي مع قوله وميل
صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكتابة امكان المعنى الحقيقي الخ ومع قوله عقبه وبالجمله
كون الكتابة من قبيل الحقيقة صريح في المقناح وغيره الخ فيقيد ان الكتابة على الاول حقيقة
مع انتفاء المعنى الحقيقي واستنائه وكان وجهه ان يتحقق المعنى وعدم حقيقة امر خارج عن
مدلول اللفظ بناء على انه موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي وهذا جار في التعريض ايضا
بالافرق كظاهر ظاهر وبه يتدفع ما قد يتوهم انه اذا لم يتحقق المعنى كيف يكون حقيقة متم هذا
بشكل على ما انتهى عليه المصنف من وضع اللفظ للمعنى الخارجي دون الذهني اللهم الا ان يخص

ذالتيغير الكتابة والتعريض أو يكون ما عرف به الكتابة والتعريض مبنيا على قول غيره من
 وضع اللفظ للذهني دون الخارج فليستأمل (قوله فهوأي التعريض حقيقة أبدأ) قال شيخنا
 العلامة فيه نظر لان الحكم عليه بالحقيقة أبدأ اما بالنظر الى المعنى الذي استعمل فيه اللفظ
 واما بالنظر الى المعنى المعرض به وأيا ما كان فلا يصح اما الاول فقد نقل السيد في حاشية المطول
 عن صاحب الكشف ما نصه والتعريض ان اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة
 المجردة ويقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط والكتابة اللفظ المستعمل بالاصالة
 فيعلم بوضع هو الموضوع له مراد بها وفي التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ
 حقيقة أو مجازا أو كتابة والمعرض به من السياق الى آخر ما أطلب به (وأقول) لا يخفى على
 عاقل قساد هذا النظر وذلك لا فاختار الثاني الاول ولا به ارضه هذه التهربات التي حول بها
 وذلك لان هذه الاسامي اصطلاحيات والاصطلاحات لا يجب فيها التوافق ولا يلزم من تحقيق
 صاحب الكشف انحصار الاصطلاح فيه ولا يظن عاقل بالمتصف انه اخترع هذا من غير سابق
 ولا يستند والاعتراض عليه بجمرد مخالفته لتحقيق صاحب الكشف والحكم بعدم صحة
 مما لا وجه له ولا حامل عليه الا مجرد العصبية ولو صح هذا الاعتراض لزم بطلان كل كلام ذكره
 أحد اذا ذكر غيره خصه وصامن هو اعظم منه ما يخالفه مجرد ذكر ما يخالفه وهذا مما لا يوجهه
 عاقل بل كلام صاحب الكشف وافق لما ذكره المصنف كما اقره صاحب الكشف نفسه قبل
 ان يذكر تحقيقه المذكور فقد قال السيد في حاشيته المذكورة بعد كتابته كلام صاحب
 الكشف ما نصه قال صاحب الكشف المقصود بيان الفرق بينهما ثم قال واصل الفرق
 انه اعتبر في الكتابة استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض استعماله فيما وضع له مع
 الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ فانه عين ما ذكره المصنف في تعريف
 التعريض وحكمه بانه حقيقة أبدأ وبذلك يتجيب من تعصب الشيخ حيث حكم بعدم صحة
 قول المصنف فهو حقيقة أبدأ بجمرد مخالفته لما حققه صاحب الكشف من غير ابداء مخفى يمتنع
 مما قاله المصنف مع ان ذلك امر اصطلاحى وقد اشتهر انه لا مشاحة في الاصطلاح وان لكل
 احد ان يصطلح على ما شاء ومع ان صاحب الكشف وناهيك بامامته في هذه القنون كما هو
 معلوم فقد ذهب الى عين ما قاله المصنف كما رأيت ولو لم يكن له مصنف سندا لا كلام صاحب
 الكشف كان كافيا مع اننا نقطع بان له سندا من غيره وان لم نقدر الا ان على تعيينه وأوجب من
 ذلك استدلاله على عدم الصحة بكتابة ذلك التحقيق مع اسقاطه ما قبل ذلك التحقيق مما هو
 عين ما قاله المصنف مما يقطع كل عاقل بصحة الاستناد اليه مع كون هذا التحقيق وما قبله في كلام
 واحد في كتاب واحد نقل عنه وعلا حكم الشيخ بعدم صحة كلام صاحب الكشف واستدلال
 عليه بما نقلته لتحقيق صاحب الكشف فان كان منقده عدم صحته أضاف فهو جراف صريح
 أو صحت فكيف رد كلام المصنف مع انه عينه فتعوضا عن شروراته سنا واذا علمت ذلك علمت
 ما في قول الكمال واعلم ان هذا أى ما ذكره المصنف من ان التعريض حقيقة أبدأ اخلاف ما في
 المفتاح وما حققه صاحب كشف الكشف ولا يخفى في التعريض بالحقيقة والمجاز فانه في
 الاول ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي لا هو غيره وفي الثاني ان يستعمل في معناه المجازي

(فهو) أى التعريض
 (حقيقة أبدأ) لان اللفظ
 فيه لم يستعمل في غيره منه

ذلك وأما في الكتابة فبان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي مثلا من ادأ منه لازم له لما خرج بغيره
 بقى ههنا شي لم اره فله راجع وهو ان ما افاده تحقيق صاحب الكشف في التعريض من انه قد
 يكون مجازا هل يجري تطبيقه في الكتابة الذي ذكره المصنف فيكون من افرادها ما لو استعمل
 اللفظ في لازم المعنى مجازا ليقول منه الى لازم آخر هو المراد وقد يدل ظاهر ما تقدم من ان لهم
 في تقرير الكتابة طريقين على اتفاق هذا القسم لكنه لا بأس به وهو غير ما اختاره الشيخ الامام
 لان اللفظ فيها اختاره استعمال في اللازم المراد لاني غيره ليستعمل منه اليه (فان قلت) في العروق
 على محتار الشيخ الامام بين الكتابة والمجاز (قلت) هو ان الكتابة مجاز مخصوص وهو ما استعمل
 في اللازم بخلاف مطلق المجاز فانه شامل لما استعمل في غيره اذ المعنى المجازي لا يجب ان يكون
 لازما كما يعلم من تفصيل العلاقات السابقة وان امكن التكلف في اعتبار اللازم في الجميع
 قلنا بل (قوله) بخلاف الكتابة كما تقدم) أقول أي في قول المصنف فان لم يرد المعنى وانما
 غير اللازم عن اللازم فهو مجاز وهذا الكلام من الشارح تفسر بحبان هذا القسم أعني المذكور
 بقوله فان لم يرد المعنى الخ من الكتابة وقد نقله الزركشي عن المصنف والله تعالى بعد ان ذكر كلاما
 للناس فيها ما نصه وأما المصنف فتابع والده في انقسامها الى حقيقة ومجاز فقلت اذا قلت زيد كثير
 الرماذ فان اردت معناه لم يتفاد منه الكرم فان كثرة الرماذ الطبع لازم له تعالى في هذه الحقيقة
 لانك استعملت انظها فيما وضع له والحقيقة كذلك سواء كان ذلك الوضع مقصودا لذاته
 أم لغيره وان لم ترد المعنى وانما عبرت باللازم ووردت اللازم كما اذا استعملت كثرة الرماذ ووردت
 الكرم فهو مجاز لا يستعمل في غير ما وضع له وحاصله ان الحقيقة فيها ان تستعمل اللفظ فيما
 وضع له ليقيد غير ما وضع له والمجاز فيها ان يزيد غير موضوعه استعمالا واقادة او يقول نارة
 يرايه المعنى الحقيقي ليدل على المعنى المجازي فيكون حقيقة وتارة يراد بها المعنى المجازي
 دلالة المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ عليه فيكون من اقسام المجازات انتهى ونقله أيضا
 السيوطي في اتفاقه عن والده المصنف حيث قال وفيها أي الكتابة أربعة مذاهب احدها انها
 حقيقة قال ابن عبد السلام وهو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له واريدها دلالة على غيره
 الثاني انها مجاز الثالث انها حقيقة ولا مجاز واليه ذهب صاحب التلخيص لتعبه في المجاز
 ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي ويجوز بذلك فيها الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين
 السبكي انها تنقسم الى حقيقة ومجاز فان استعمل اللفظ في معناه مراد منه لازم المعنى أيضا
 فهو حقيقة وان لم يرد المعنى بل عبر باللازم عن اللازم فهو مجاز لا يستعمل في غير ما وضع له
 والحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليقيد غير ما وضع له والمجاز منها ان
 يزيد غير موضوعه استعمالا واقادة انتهى وهذا ما يشعر به اشعارا قويًا بقسود المصنف
 بالادب في قوله في التعريض فهو حقيقة أي اذ كان المتبادر منه ارادته به التفرقة بينه وبين الكتابة
 بانه حقيقة دائما بخلافه اذ انما قسمان حقيقة ومجاز ولعل هذا هو المعنى للشارح الى هذا
 الكلام أعني قوله بخلاف الكتابة كما تقدم لكن نازع شيخ الاسلام في نسبة ذلك الى المصنف
 وقال الرابع أي من المذاهب في الكتابة وهو اختيار المصنف تبعاً والده انها تنقسم الى حقيقة
 ومجاز كذا قيل والمعروف ما تقدم عليه المحققون ومنهم السكاكي وصاحب التلخيص انها

بجمل اللفظ كما تقدم

سنة غير مبرجة وأما نسبة الرابع الى المصنف فتوهم اذ قوله فهو مجاز عائدا الى اللفظ لا الى
 الكتابة كما صرح به الشارح انتهى لكن استدلاله بذلك لا يخلو عن ضعف بل وان كان يكون
 نصريح الشارح بما ذكره لا يخلو عن استشكل نذكر كبر الضمير مع عوده للكتابة مع تأنيدها بديل
 قول المصنف فهي حقيقة لا للاشارة الى عدم عودها لمعنى مع ان هذا التصريح معارض
 بما هو أقوى منه وهو قول الشارح بخلاف الكتابة كما تقدم الظاهر في الاشارة به الى ان قيد
 الابد في التعريض مقابل للتفصيل في الكتابة وقد اولى اعنى قول الشارح المذكور شيخنا العلامة
 حيث قال قوله بخلاف الكتابة أى فان اللفظ فيها قد يستعمل في غير معناه وان كان مجازا لا كتابة
 انتهى ولا يخفى ما فيه فان مجرد هذا لا يقتضى صحة قوله بخلاف الكتابة كما تقدم قصدنا الى الفرق
 بينا وبين التعريض فان التعريض أيضا كذلك اذ يصح ان يقال ان اللفظ فيه قد يستعمل
 في غيره معناه وان كان مجازا لا التعريض أى على طريقة المصنف التي الكلام في تقريرها وبشكل
 على انتباهها انه يلزم كون التعريض الذي ذكره المصنف لها غير جامع الان يكون
 تعريضها القسم منها وقوله لا يخفى لان ذلك غير مفهوم من العبارة ولا قرينة عليه ويمكن ان
 يجاب بان الاشعار القوي من قوله فهو حقيقة أي يصلح ان يجعل قرينة على ذلك معارضة لما
 يشاهد من أول الكلام من ان القسم الثاني مجازا لا كتابة وبهذا يشهد ما دعاه السكالك من
 ان حل الشارح عبارة المصنف على ان القسم الثاني من الكتابة يتخالف ظاهرها فتأمل وأيضا
 قسم المجاز منها على الوجه المتقدم عن الركشي وغيره لم يظهر وجهه عنه اذ مجرد استعمال
 اسم الم لازم في اللازم ليس فيه معنى الكتابة الان بوجه بان فيه امتناعا لان الم لازم الى اللازم
 ضرورة ان اللازم هو العلاقة وان كان اللفظ مستملا في نفس اللازم فهو غير لازم كالم لازم
 مع ارادة اللازم فيقر بفي الجملة معنى الكتابة ولو قسم هذا القسم باللفظ المستعمل في لازم
 معناه ليقطع منه الى لازمه اعنى لازم اللازم كلفظ كسر الراد اذا استعمل مجازا في كثرة
 الاسرار ليقطع منه الى الكسر ظهر فيه معنى الكتابة وكان أقرب فلينظر عبارة الشيخ الامام
 فان قبات الحمل على ذلك حملت عليه بل لا مانع من حمل عبارة المصنف على ما ذكرنا لم تقبله
 عبارة الشيخ الامام اذ ليس في كلام المصنف ما يبين انه اراد في هذا الكتاب مذهب الشيخ الامام
 وقد قال أخو المصنف اليها في شرح التلخيص بى قسم وهو مجاز قصودا لغيره مثل ان يستعمل
 كلمة في غير موضوعها ولا يكون ذلك المعنى المجازى مقصودا لذاته بل لما يلزمه فهذا القسم قد
 يقال بامتناعه لان فيه الخروج عن موضوع اللفظ الى التحويل بحسب الاستعمال ثم الخروج عن
 ذلك المعنى المجازى بحسب القصد بالذات وبذلك عليه قول الجمهور والكتابة حقيقة بخلاف المصنف
 يعنى صاحب التلخيص في قوله انها ليست حقيقة ولا مجازا ولو ثبت هذا القسم لانقسمت الكتابة
 الى حقيقة ومجاز وقد يقال بجوازها ويحمل قولهم الكتابة حقيقة انظر استعماله في موضوعه
 مراد به غير على قسم منها انتهى فيمكن حمل عبارة المصنف على هذا القسم الرابع بقوله وانما
 عبر باللازم عن اللازم أى مراد من ذلك اللازم لازمه وهذا هو الموافق لقوله الا في ايدا
 وقول الشارح بعده بخلاف الكتابة كما تقدم فيكون ذلك الا في قرينة على ارادة هذا المعنى
 وعلى ان اقتصاره في التعريض على الحقيقة اقتصارا على أحد قسميها لانه الواقع في كلام الجمهور

(الحروف) أي هذا بحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ومعرفته معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة لكن تسميها فيها
في التعبير بالقلب لا أكثر وفي خط المصنف عدّها بالقلم الهندي اختصاراً في الكتابة ١٦٩ وفي بعض النسخ بالقلم المعتاد ولتنبه
عليه لوضوحه (أحدها اذن)

ومعنى من قواصب المضارع
(قال سيدي به الجواب والجزاء)
قال الشاويين دائماً قال
(الفارسي غالباً) وقد تستعصم
للجواب فإذا قلت إن قال
أوزك اذن أكرمك فقد
أجبتك وجعلنا أكرامك
جزءاً من زيارته أي أن زيارتي
أكرمك وإذا قلت إن قال
أحسبك اذن أصدقك فقد
أجبتك فقط عند الفارسي
ومدخل اذن فيه من وقوع
لا تتفقا استقبالة المسترط

في نصهم أو يتكلف الشاويين
في جعل هذا مثلاً للجزاء
أيضاً أي أن كنت قلت ذلك
حقيقة مدتك وسبأني
عدها من مسائل العلة لأن
الشرط على الجزاء (الثاني
أن يكسر الهمزة وتكون
النون للشرط) أي لتعليق
حصول مضمون جملة
بمحصل مضمون أخرى نحو
أن ينهرا يفقرهما مائة
سلف (والثاني) نحو أن
السكران لا يغروا
أن أردنا الإلحاح أي ما
(والزيادة) نحو ما أن زيد قائم
ما أن رأيت زيدا (الثالث
أو) من حروف العطف
(الشك) من المتكلم نحو
قالوا البتة أو ما أو بعض يوم
(والإبهام) على السامع

مع الاستدلال عليه بهذا القسم وبالجملة فكلام المصنف والشارح لا يتخلو عن اضطراب أي
من حيث اللفظ أما من حيث المعنى فعلي تقدير أن يريد مذهب والده في الكتابة أو يريد ما ذكره
أخوه البهاء فلا اشكال عليه لأن هذان المصطلحات التي اشتهر به لا مشاحة فيها لقول
الذكوري ما نصه وقول المصنف وهو أي التمر بضع حقيقة أي بتقسيمه بالابتداء مقصوده
الاستدلال في الكتابة على ما صرح به في بعض شروحه والكتابة لم يقل أحدها بأنها حقيقة في وقت
دون وقت حتى يحترقها بل هي دائماً حقيقة على ما هو المشهور وأوسطة بين الجاهل والحقيقة
على ما تقدم تحقيقه ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه لا يخفى انتهى بمنوع ويكنى في
منه بطلان ما استند اليه من قوله والكتابة لم يقل أحدها بأنها حقيقة في وقت دون وقت حتى
يحترقها ما علمت من المذهب الرابع المتسوب لوالد المصنف من انقسامها إلى الحقيقة والجواز
وكذا ما تقدم عن أخى المصنف البهاء فإن رجوع إلى منازعة والد المصنف أو أخيه لم يلتفت
اليه خصوصاً ما قررناه لا مشاحة في المصطلحات وبهذا يظهر منع قول شيخنا
الشهاب في قول الشارح بخلافه في الكتابة ما نصه فيه أن الكتابة في حال كونها كتابة ليست
بجائزاً أه فليأمل في المقام

(الحروف)

(قوله أي هذا بحث الحروف) البحث اسم مكان البحث والبحث من المحاولات على
الموضوعات أي هذا بحث لأحوال الحروف لها وجهها عليها (قوله التي يحتاج الفقيه
إلى معرفتها ومعرفتها معانيها) لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لأن سائر الحروف بل سائر
الكلمات بصدد احتياج الفقيه إلى معرفتها لوقوعها في الأدلة وحديثه فتسكنه التصريح به
بيان العذر في ذكرها في هذا الفن (قوله أكثر وقوعها في الأدلة) بيان لوجه الاحتياج
إلى ذكرها وقد يتطرق فيه بأن احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفي فيه
الوقوع ويمكن أن يجاب بأن التقيد بالكثرة لانه الواقع وإشارة إلى مزيد الاحتياج فقيه تأكد
العذر في ذكرنا (قوله تغلب) قد يستغنى عن دعوى التغلب بدعوى أن إطلاق الحروف على
الكلمات مطلقاً إطلاق آخر لهم فقد وقع في كلامهم إطلاق الحروف على ما يشمل الأسماء
والأفعال كما قال صاحب الأيومية وحروف الاستثناء غالبة في كرمنا أسماء وأعمال (قوله
عدّها بالقلم الهندي) المراد بعد هذا ذكرها بالعبارة عنها (فان قلت) القلم الهندي ليس عبارة عنها
بل هو رمز العبارة عنها (قلت) ممنوع بل هو عبارة عنها لأن ذلك الاشكال تدل على لفظ وهو
قولك واحد اثنان الخ مثلاً كان الاشكال العربية تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ
مثلاً (قوله للجواب والجزاء) المراد بكونه الجواب أنه الاتقع الافي كلام يجاب به من تكلم
بكلام آخر ما تخشعوا ما تقدروا فلا تقع في كلام مقتضب ابتداء من غير أن يكون هناك
ما يقتضي الجواب لالفاظ لا تقدروا والجواب في الحقيقة هو الجمله التي وقعت اذن فيها الاذن
وحدها والمراد بالجزاء ما يكون جواب الشرط (قوله المشروط في نصيبها) وكذا في الجزئية بها
(قوله وسبأني عدها من مسائل العلة) تنبيه على فائدتها وعلى أنه يمكن الاستثناء عما هنا بما يأتي
وقوله لأن الشرط على الجزاء توجيهه بعد هاهنا من مسائل العلة وتنبيه على تضمن خبرها معنى الشرط

٢٢ ت في نحو أناها أمر بالأنها (والنهي) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي فرباً وديناراً
أم جاز نحو جالس العلماء والوعاظ وقصر إيمانك وغيره التحيير على الأولى وهو الثاني بالاباحة (وسمى الجمع) كالإلهي

وقد عرفت ليل ياتي فاجزئ النفس مقامها او علمها فجزئها أي وعلمها (والنفس) فهو الكلمة اسم أو فعل أو حرف أي مقسمة
إلى الثلاثة تقسيم الكلى إلى جزئياته ١٧٠ قصد على كل منها (ويعني إلى) فيصوب بدوها المضارع أن مقصورة نحو لا زلتك

والجزء راقع أحلم (قوله للشرط) أي موضوع للشرط وقد فسر بقوله أي اتعذر حصول
مضمون جملة الخ فلا حاجة لمأذ كره شيخ الإسلام ليل الكلام في صحة بظاهره (قوله والزيادة)
فيه ما حجة مشهورة فإن الزيادة ليست معنى لها بل معناها التأكيد (قوله للشك) هل المراد
به المعنى الأصولي أو مطلق التردد فيه نظر واعلم أن التصديق أن أو لأحد الشيئين أو الاشتباه
وهذه المعاني المذكورة لها انما يقيد بها السياق والقرائن وأعلم أيضا أنه لا تنافي بين نسبة هذه
المعاني إلى أو ونسبة التخيير أو الإباحة فيها إلى صيغة الأمر لأن كلا منهما له دخل فيه ما لان الأمر
يستعمل للتخيير أو الإباحة مجازا لكن لا بد من قرينة تصرف في ذلك وتعلق الفعل المذكور
بأحد الشيئين أو الأشياء الذي يوجب التخيير أو الإباحة انما تقيد ما ولا يجوز الأمر وصيغة
الأمر أو ما قام مقامها بدون أو لا تقيد التعلق بأحد الشيئين أو الأشياء أو بدون صيغة الأمر
وما قام مقامها لا تقيد معنى التخيير أو الإباحة أي المعنى الذي يمكن أن يوصف بالتخيير أو الإباحة
(قوله ويعني إلى) بقى كونها بمعنى الأخوة لاقتن الكافر أو بسم قال شيخ الإسلام وكان المصنف
استغنى عن هذا إذ كونه بمعنى إلى بناء على قول الرضوي وغيره أن المعنيين يرجعان إلى شي
واحد اه وزاد بعضهم كونها بمعنى كى نحو لا طعن الله أو يغفر لي فان هذه لا تصلح لواحد
من المعنيين بل هي بمعنى كى التعليلية (قوله هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع الخ) قال الكمال
منقذ والصواب أن يقال لمن قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبهذا صرح الحريري في شرح
المحفة وعبارة الخامس من معاني أو أن تكون للتقريب كقولك ما أدري أسلم أو ودع قد خول
أو فهم التقريب الزمان ما بين السلام والوداع اه الخ وتبعه شيخ الإسلام (وأقول) ما دام من
تصريح الحريري بما ذكره منوع فإن عبارة الحريري المذكورة غير مصرحة فيه بل هي محتملة
لما قاله الشارح بأن يكون المراد من تقريب الزمان ما بين السلام والوداع كون ذلك الزمان
تقريباً من زمان كل منهما محتملاً لزمان كل منهما القصر بقصر السلام وإنما تقديره تقريب الزمان
قريباً من زمان كل منهما محتملاً لزمان كل منهما القصر بقصر السلام والتقدير تقريب الزمان
متروك بين زمان السلام وزمان الوداع محتملاً لكل منهما ما يؤيده هذا الاحتمال أن المقصود
أنهما أو اشتباه أحدهما الآخر ويجوز قصر الزمان بينهما لا يوجب ذلك الاشتباه حتى يتأتى
إظهار التردد في أيهما الموجود لانه إذا أتى بكل منهما على العادة الغالبة فيه لا يقصور
اشتباه بينهما سواء قصر الزمان بينهما أم طال كما هو ظاهر بخلاف ما إذا قصر زمان السلام فإنه
يشبهه حينئذ بالوداع لأن شأنه القصر كما أن شأن السلام الطول فلهذا الشارح جعل عبارته على
ما قاله لانه المناسب للمعنى فليتلأ (قوله وقيل لا يدل لجواز إنداء التقريب بما للبعيد وكذا)
أقول يجوز أن يوجه علم الدلالة أيضاً بأن البعد في النداء أع من بعده المسافة وبعد الرتبة
كما هنا (قوله في أي للشرط) ينبغي إعرابه حالاً يعطف عليه قوله وهو موصولة ويجوز إعرابه خبر
مبتدأ ترفع الموطقات عليه (قوله ومفعولاً به وبدلان للمفعول به) بقى العطف على المفعول
به أو البدل ويذنب أن لا يمتنع أخذ ما ذكرنا من العطف على المفعول به أو البدل مفعول به
أو بدل وظاهره يجوز التوكيد اللفظي (قوله أي إذا كروا صلحتم هذه) أقول ذكر زينة
المقصود وإن كان الظاهر أن يقال إذا كروا من ذلك إلا أن ذكر الزين ليس إلا ذكر ما فيه وهي
الحالة وكذا يقال في المثال الآخر لا يقال لكن ماذا كرم لا يفيد المعنى مع أن كونها مفعولاً به

أو يزيدون أي بل يزيدون
(قال الحريري والتقريب
نحو ما أدري أسلم أو ودع)
هذا يقال لمن قصر سلامه
كالوداع فهو من تجاهل
العارف والمراد تقرب
السلام لقصر من الوداع
ونحوه ما أدري أأذن أو
أقام يقال لمن أسرع في
الأذان كالأمانة (الرايع أي
بالفتح) للهمة (والسكون)
للباء (التفسير) بمقدّمه
عندي عبيد أي ذهب
وهو عطف بيان أو بدل
أو جملة نحو
وترى مني بالطرف أي أتت
مفتب

وتقلني لكن أياك لا أقبل
فانت مذهب تفسير قوله
اذمعه تنظر إلى ظاهر
مغيب ولا يكون ذلك إلا
عن ذنب واسم لكن ضمير
الشان وقدم المفعول من
ضمير حالاً فاداً للاختصاص
أي لا أترك بخلاف غيرك
(ولنداء التقريب أو البعيد
أو المتوسط أقوال) وبدل
لأول ما في حديث الصحفين
في آخر أهل الجنة دخولا
وأدناهم منزلة فيقول أي
وب أي وب وقد قال تعالى

فاني قريب وقيل لا يدل لجواز إنداء التقريب بما للبعيد كذا (الخامس أي) بالفتح (والتشديد) اسم للشرط نحو وبدلا
أيما الأجلين تصيب فلا عدوان علي (والاستفهام) نحو أيكم زادت هذه أيما (والموصولة) نحو وتبين من كل شعبة أيما أشد

أى الذى هو اشد (ود الله على معنى الكلام) بان تكون حكمة اشكره أو بالاسم معرفة شحور مرت برجل أى رجل أو بعالم أى عالم
أى كمال فى صفات الرحولية والعلم ومررت بزيد أى رسل أى أى كمالا ١٧١ فى صفات الرحولية والعلم (ووصلة

لنداء ما فيه آل) نحو يا أيها
الناس (السادس) إذا سم
للماضى ظرفا) نحو جئتكم
إذا طلعت الشمس أى وقت
طلوعها (ومفعول به) نحو
واذكروا إذا كنتم فى صلاة
فذكركم أى اذكروا حالتكم
هذه وبدل من المفعول به
نحو اذكروا نعم الله عليكم إذا
جعل فيكم أنبياء وجعلكم
ملوكا كالى آخره أى اذكروا
النعمه التى هى العمل
الذى كور (ومضافا إليها اسم
زمان) نحو ربنا لا ترغ قلوبنا
بعد أن هديتنا (والله مستقبل
فى الاصح) نحو وفوف
يعلمون إذا اغتالوا فى
أعناقهم وقيل ليست
للمستقبل واستعمالها فيه
فى هذه الآية لتحقيق وقوعه
كالماضى (وترد للتعديل
حرفا) كاللام (أو ظرفا)
بمعنى وقت والتعديل مستفاد
من قوة الكلام قولان نحو
ضربت العبد إذا ساء أى
لأسائه أو وقت أسائه
وظاهر أن الضرب وقت
الأساءه لاجلها (والله حاجا)
بان تكون بعد ميثا أو نبيها
وقفا للسيويه حرفا كما
استخاره ابن مالك وقيل ظرف
مكان وقال أبو حيان ظرف
زمان واستغنى المصنفه
عن حكاية هذا الخلاف

وبدلته من أقسام كونه الـ أى كاه صريح عبارة المصنف لا نقول ما أقول ولا نعلم عدم
إفادته ما ذكرنا لا ينافيه بل يمكن حمله عليه وذلك كافى فى التصحيح وأما ما نافيلا لم عدم
إفادته ذلك لأن المضى يستفاد من الإشارة فى قوله حالتكم هذه لأن المشار إليه مضمون قوله كنتم
قليل المقيد للمضى ليكون الفعل فيه ماضيا ومن الجعل المذ كور فى قوله الجعل المذ كور إذا
هو إشارة إلى مضمون قوله أذ جعل فيكم أنبياء المقيد أيضا للمضى المذ كور فلنا دل (قوله) ومضافا
إليها اسم زمان) ومنه حتمت وقتئذ والاضافة فى ذلك بيانية ويمكن أن يجعل من قوائدها
الاجال والتفصيل لاجل الحين والوقت وتفصيل إذا بضافته الما بعدها (قوله) والله مستقبل
فى الاصح) ينبغى أن يجرى فيها سيرة المتعولية والتدنية وأنه تركهم العلم نصير بهم بها
(قوله) وترد للتعديل حرفا كاللام أو ظرفا بمعنى وقت والتعديل مستفاد من قوة الكلام
قولان) أقول هذا الذى ذكره الشارح نص عليه أئمة العربية وعبارة المعنى ونهايك بكونه حجة
وعدة فى هذا الشأن وبناى الأئمة بغاية القبول والاذعان وتعلمهم عليه فى كل زمان ومكان
مانه والثالث أن تكون للتعديل نحو وان يتفعلكم اليوم اذ ظلمت انكم فى العذاب مشغرون
أى ولن يتفعلكم اليوم اشتراككم فى العذاب لاجل ظلمكم فى الدنيا وهل هذه حرف بمنزلة لام
الله أو ظرف والتعديل مستفاد من قوة الكلام لامن اللفظ فانه إذا قيل ضربته إذا ساء أو أريد
الوقت اقتضى ظاهر الحال ان الاساءه سبب الضرب قولان اه وتبعه غيره كالحلال
السيوطى فى كتابه جمع الجوامع ونهايك به كتاب جمع فاقوى فقد نص هذا الامام العدة على
ما ذكره الشارح صرحا بقولين صرحا الثانى بأمر مفعول مقبول للعقول السليمة والطباع
المستقيمة بقوله فانه إذا قيل الخ وخصوصا وقد أقره المحضون عليه مع مزيد خصهم وشدة
بجنهم وحينئذ نفاضة الكورانى فى القول الثانى وتوجيه المذ كور حيث قال مانه وانتفى
فى كونها حرفا حينئذ وظرفا الاول مروى عن سيويه وقيل ظرف والتعديل مستفاد من قوة
الكلام لامن اللفظ هذا كلام باطل لا وجه له اذ لا معنى لادسوى التعديل فى بعض المواطن
قائلة بان التعديل ليس مستفادا عنه قول بآياه الطبع السليم اعم من التور والقيح والجزاف
الصريح والتكثير بالباطل والتقول بما ليس تحته طائل من غير ان يستند فيما أقره الى شبهة
فضلا عن حجة وباسبحان الله فقد نقل هذا القول مع توجيهه المذ كور والأئمة الذين عليهم
التحويل فكيف يقع من عاقل أن يبالغ فى مقابله بم بالتور والجزاف بلا دليل خصوصاً من
قام القطع على انه ليس من هذا الشأن وليس عليه فيه أدنى تعويل وقوله اذ لا معنى لادسوى
التعديل فى بعض المواطن من الجزاف يمكن اذ ملخصه كما ترى هو الاستدلال بمجرد دعواه على
البطلان وبالجملة فهذا القول نقله الأئمة ولم تنص العرب على خلافه لان غاية من عرفهم
استعمالها فى مقام التعديل وهذا لا يستلزم ان معناها هو نفس التعديل بل يحتمل انه هو الطريقة
والتعديل مستفاد من سياق الكلام كما نص عليه هؤلاء الاعلام فمع ذلك لا تكون دعوى
البطلان الامن صريح اليقائن وكانت نقله اطلاعهم وتوهم اختراع الشارح لذلك الترجيح
فعله اختراعه منه على الوقوع فيما وقع فيه وقد ظهر مما تقرر انما على الطريقة ليست للتعديل
وانه فى نسبه الى اصحابه قة فلنا دل (قوله) حرفا كما استخاره ابن مالك الخ) قال فى الغنى وعلى

بحكاية مثله فى اذا الأصلية فى المفاجأة مثال ذلك نبيها أوينا أو اوقف اذ جاء زيد أى قايما يحينه وقوف أو مكانه أو زمانه وقيل ليست
للمفاجأة وحى فى ذلك ونحوه زائدة الاستعانة بها كما ذكرها من العرب (السابع) اذ الله مفاجاة بان يكون بين جملتين

المكان أو الزمان وقوفه
اقتصر على بيان معنى
التلف وتراشعني المتجاجة
وهل الفاء فيها زائدة لازمة
أو عاطفة قولان (وتدظر فاء
المستقبل مضغنة معنى
الشرط غالباً) فتجانب بما
يسد باب الفاء نحو إذا جاء
فصر الله الآية والجواب
فسبح إلى آخره وقد لا تضمن
معنى الشرط نحو أتيت
إذا احمر البصر أي وقت
احمراره (وتدبر مجيئها
للماضى) نحو وإذا رأوا
تجارة أولهوا الآية فانها
زالت بعد الروية والافتقار
(والحال) نحو والليل إذا
يفشى فان الغنسان مقارن
ليل (التمس الباب للاصناف
حقيقة) نحو به داه أي
الصق به (ومجازاً) نحو
مررت بزيد أي المقت
مرورى بمكان يقرب منه
(والتعدي) كالهزة نحو
ذهب الله بنورهم أي أذهب
(والاستاتمة) بأن تدخل
على آلة الفعل نحو كتبت
بالقلم (والسببية) نحو
فكلا أخذنا بذنبه
(والمصاحبة) نحو وقد
جاءكم الرسول بالحق أي
مصاحبه (والتفريقية)
المكاثبة أو الزمانية نحو
ولقد نصركم الله يدريجهاهم

بسم (والباقية) كما في قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمرة فاذن وقال لا تنسنا والقرن
 يا أي من دعائنا فقال كلمة ما يسرني أن ألقى بها الدنيا أي يدها وأرادوا دعاء وغروا أي ضطربهم الله فمضوا صغرى العنبر رب القرنة

(والاقتباله) نحو اشترى الفروخ بالثمن (والجواز) كمن نحو ويومئذ ينفخ الصور الغمام اي غمه (والاستعلام) نحو ومن اهل الكتاب من ان ناسه ينظرون اى عليه (والقسم) نحو والله لا فعلن كذا (والغاية) ١٧٣ كالى نحو وقد احسن في اى الى

والتوكيد نحو وكفى بالله شهيدا وهزى اليك يجزع النخلة والاصل كفى الله شهيدا وهزى جزع (وكذا التبعض) كمن (وقافا للاصمعي والاصمعي ذابن مالك) نحو عينا يشرب بها عبدا لقى منى اوقيل ليست للتبعض وبشرب في الآية بمعنى بى او يلتذ بحجاز والباء للبيسة (التاسع بل للعطف) فيما اذا وليها مفرد سواء اوليت موجبا أم غير موجب في الموجب نحو يا زيد بل عرو واضرب زيد بل عمر انتقل حكم المعطوف عليه فبصير كانه مسكوت عنه الى المعطوف وفي غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيد بل عمر انقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده لامعطوف (والاضراب) فيما اذا ولىها جملة (ام لا لابطال) لما ولىته نحو امة يقولون به جنسة بل جاءهم بالحق فالحق بالحق لا جنون به (والإتصال) من عرض الى آخر) نحو ولينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يملكون بل قلوبهم فى غمرة من هذا واهم أعمال من دون ذلك هم اها علمون شاقبل بل فيه على حاله

والترتيب مستفاد من المفاجأة (قلت) الظاهر ان المفاجأة اخص من التعقيب لانه يستبرئها القور والسرعة وذلك غير لازم للتعقيب لصدقه مع عدم السرعة بل مع التراخي اذا كان تعقبها عن فاجأه لا الفرق والسرعة الا ترى انه يصح تزويج زيد قوله اذا كان بينهما ما اقل مدة الجمل ولا يصح تزويج زيد فاذا هو ولده فقد افاقت اذا تعقبها لم تصدق الفاء (قوله مضخمة معنى الشرط غالبا) قالوا انهم معموله للجواب فانظر حيث صدر الجواب بالفاء لان فاء السببية لا يعمل ما بعده فاعلمها (قوله فيجاء بما يصدر بالفاء) أقول معناه كما هو ظاهر ان هذا الحكم من فروع تضمنها معنى الشرط وليس في هذه العبارة حصر جوابها فيما يصدر بالفاء فتقول شيخ الاسلام ان هذا اقيد من غيره منوع اذ لم يذ كر على وجه القيد بل على وجه التفرع (قوله ويند وجبها للماضى) هذا من محترز قوله للمستقبل فقوله غالبا راجع اليه ايضا فاعلم ان المصنف صرح بمحترز قوله للمستقبل دون قوله غالبا (قوله نحو والليل اذا يغشى) أقول في كون هذا الجمل نظرا لان الليل لم يرد به ليل موصوف بحال ولا بغيره فكذا اذا يغشى ولانه ان اريد بالحال وقت التزول فالظاهر بتقدير ان التزول كان ليلانه لم يرد ذلك الوقت بعينه واما قول الشارح فان الغنسان مقارن لليل فلا يظهر به معنى الجمال الذى هو أحد الأزمنة الثلاثة كما هو المراد بليل مقابلة بالاستقبال والماضى واعلم ان اذا هنا تتعلق بمحذوف أى وعظمة الليل اذا يغشى لا بفعل القسم لقصد المعنى كما لا يخفى أو يدل من الليل كما قاله السعد ومع ذلك يشكك دعوى خالها على هذا أيضا فليست امل (قوله أى الصفح مرورى بكان يقرب منه) أقول ليس المراد ان فى الكلام مقدرا وان التقدير مررت بكان يقرب من زيد والافلاخوزنى الاصاق لان المقدر كذا كوررو بالنظر لهذا المقدر لا يجوز فيه بل المراد بيان الاصل والحقيقة والمراد الحكم بالاصاق المروى بنحو ما لان الاصاق بما يقرب منه الصاق به مجازا لا بالاصاق بما يقرب منه (قوله أى اذهب) فيه امران الاول ان هذا الشارة الى ان فاعل نحو ذهب اذا تعدى يحرف الجر لا يجب ان يكون مصاحبا للمفعول فى الفعل ولا صادرا منه ذلك الفعل بل قد يستعمل منه ذلك كما هنا كما قرر ذلك فى محله والثانى ان التعدي بيان برادها الخ (قوله والجواز) كمن لم يبين معنى الجواز وفى شرح الكافية للفاضل الجامى أى مجاوزة شئى وتعديته عن شئ آخر وذلك ما نزلنا عن الشئ الثانى ووصوله الى ثالث نحو ومنبت السهم عن القوس الى الصياد وبالوصول وحده نحو أخذت عنه العلم أو بالزوال وحده نحو أديت عنه الدين اه والجخص معناها فى نحو ناسأل به شيئا (قوله والاضراب) عطف على العطف وقد يقتضى المتن ان الاضراب ثابت لهما مع العطف وهو صحيح على قول ابن مالك ان بل تعطف الجمل دون قول الجهور وانها للاضراب سواء وقعت بين الجمل أو المقدرات وهو صحيح أيضا كما بينه شيخ الاسلام لكن قول الشارح فيما اذا ولىها جملة قد يقتضى خلافه الا ان يجاب بما قاله شيخ الاسلام انما قيد بذلك لان انقسام الاضراب الى الانطالى والانتفىالى خاص بالجمل اه وفيه نظر لان ذلك لا يقتضى التقيد على انه يمكن ابراء ذلك الانقسام فى المقدرات أيضا نظرا الى انها فىها فى الاثبات لا بطلان الحكم أى حكم المتكلم لا المحكوم به فليست امل (قوله اما لابطال الخ) قال شيخ الاسلام فيه رد الخ (قوله فى يديا من ملازم للتبعض) هو كما نصح

(العائس) اسم ملازم للتبعض والاضافة الى ان وصلتها (بمعنى غير) ذكره الجوهري وقال انه يقال كثر المال سيد أنه يخل (وبمعنى من اجل) ذكره ابو عبيدة وغيره (وعليه) حديثنا انما يصح من نطق بالصاد (يدأى من قورس) أى الذين هم انصح من

نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لغيرها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أو رده أهل
العرب وقيل إن يندفعه بمعنى غير ١٧٤ وأنه من تأكيد المدح بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) في

في ثبوت الاسمية والنصب على الوجهين كونهما بمعنى غير وكونهما بمعنى من أجل ولم يتعرض
لوجه نصبه وذكر الكمال أن نصبه في الوجه الاول على الاستثناء لأن غير المستثنى بها العرب
اعراب المستثنى بالانتم قال ولم يتعرض في المعنى ليكون يند الذى بمعنى من أجل ملازما للنصب
وعلى ما ادعاه الشارح من ملازمة النصب أيضا لا يتجه نصبه على الاستثنائية ولا يعد أن يقال
فيه والحالة هذه انه حرف تعليل مبنى على القبح اه (قوله بمعنى غير) أقول هذا لا يستلزم أن
يثبت لها سائرا أحكاما غير فائتها ملازمة للنصب والاضافة بل يصدق بكونها بعينها وان لم يثبت
سائرا أحكامها ويوضح عدم الاستلزام ان القضايا في كتب التصانيف كثيرا ما يراعى الاهمال
وان كانت بصورة الكتابة (قوله وبمعنى من أجل) أقول فيه أمران الاول ان كان التفسير
بذلك لجريان عادته - به والافكان يمكن أن يقول والتعليل أو بمعنى التعليل أو بمعنى لام
التعليل والثاني لم يتعرض الشارح لوجه نصبه بالاف هذا الوجه ولا في الوجه السابق وصرح
الكمال بان نصبه في الوجه الاول على الاستثناء قال لان غير المستثنى بها اعراب المستثنى
بالا اه (قوله وعليه يند أنى من قريش) نظرا للكوراني في تخريج هذا الحديث عليه حيث
قال ويكون علمه نحو أنا أفصح من نطق بالاضاد يند أنى من قريش وهذا فيه نظري قوي وهو ان
كونه من قريش لا يقتضى أن يكون أفصح من قريش والحق انه من قبيل المدح بما يشبه الذم
وهو نوع من المحسنات البديعية كما في حديث جارية عائشة رضى الله عنها حين سألتها النبي
صلى الله عليه وسلم كاشفا عن أخيه عائشة رضى الله عنها فقالت لا عيب فيها غير انهم جارية
حديثه سن تمام عن عجين أهلها فتأكله الداجن وقوله

ولا عيب فيهم غير ان سيمو فهم * بهن فقول من قراع الكتاب

اه (وأقول) حاصل نظره ان التعليل حينئذ لا يثبت المعال لان المعال قوله أنا أفصح من نطق
بالضاد وهذا لا يثبت بمجرد كونه من قريش لان كونه منهم لا يقتضى انه أفصح منهم مع انهم من
جمله المفضل عليه وهو من نطق بالضاد وهذا النظر ضعيف منشؤه اقله عن ان هذا التعليل
مبنى على مقدمة محذوفة معلومة أشار اليها المحقق المحلى ولم يتبها هولها من كلامه بقوله
وأنا أفصحهم فحاصل التعليل حينئذ لا جمل الى من قريش الذين هم أفصح من نطق بهم وان
أفصحهم وهذا لا يرب يثبت كونه أفصح من نطق بهم مطلقا وحذف بعض المقدمات لعل به كبير
مشهور غير منكر وقوله كما في حديث الخ مما يتجرب منه فان المستثنى في الحديث ليس صفة
مدح حتى يكون الاستثناء فيه من تأكيد المدح بما يشبه الذم فان النوم عن العجين حتى تأكله
الداجن ليس مدحا قطعيا وكان الموقوع له في هذا الوهم قوله في الحديث جارية حديثه من
وما يرى ان هذا ليس هو المقصود بالاستثناء بل وقع كالتعليل للمقصود به وهو جملته تمام على
ان هذا ليس مدحا اذ حد انه السن التي ينشأ عنها هذا النوم ليست مدحا (قوله في ثم وأجيب
بأنه توسع فيها بابقاعها موقع الواو في الاول والقاء في الثاني وتارة يقال انها في الاول ونحوه
لترتيب الذكرى) قال الكوراني والمصنف قيد المهلة بالاصح والترتيب بخلافه العبادى وشبهة
الفرق بين في في المهلة والترتيب أشياء مؤلفة عنه من الجهور ونحو قوله تعالى خالقكم من نفس
واحدة ثم جعل منهن أزواجه ولا شك ان الجمل قبل خلق سائر الخلق فلا ترتيب وحيث

الاعراب والحكم (وللمهلة
على الصحيح والترتيب خلافا
للعبادى) تقول جاز يند
عمر واذا تراخى عجي عرو
عن عجي زيد وخالف بعض
النحاة في افادتها الترتيب
كما خالف بعضهم في افادتها
المهلة قالوا ليجبها الغرهما
كقوله تعالى هو الذى
خالقكم من نفس واحدة ثم
جعل منها زوجها والجعل
قبل خلقنا وكقول الشاعر
كهزال ردي تحت العجاج
جرى في الانابيب ثم اضطرب
واضطرب الرمح يعقب
جرى الهز في الانابيب
وأجيب بأنه توسع فيها
بابقاعها موقع الواو في
الاول والقاء في الثاني
وتارة يقال انها في الاول
ونحوه لترتيب الذكرى وأما
مخالفة العبادى فأخوذة
من قوله كما في فتاوى
القاضى الحسين عنه في قول
القاتل وقت هذه الضبعة
على أولادى ثم على أولاد
أولادى بطننا بعد بطن انه
للجميع كما قال هو وغيره
فيما لو أتى بدل ثم بالواو فأتين
ان بطننا بعد بطن فيه معنى
ما تناسلوا أى للجميع وان
قال الاكثر انه للترتيب
(الثاني عشر حتى لتهاء
الغاية عماليا) وهي حينئذ

اما جارة لاسم صريح بنحو سلام هى حتى مطلع الفجر أو مصدر موقول من ان والفعل نحو ان نبرح عليه ما كفين حتى لا ترتيب
يرجع اليها موسى أى إلى رجوعه واما عطفة لرفع أو دنى بنحو مات الناس حتى العلماء وقدم الخناج حتى المشاة واما استنادة

بأن يثبت بعد ما جعله اسمية نحو نمازات القتل فيجزمها * بلحظ حتى ما دخله الشك أو فعلية نحو من زيد حتى لا يرجوه (والتعديل) نحو أسلم حتى تدخل الجنة أي لدخولها (وندر الاستثناء) ١٧٥ نحو ليس العطاء من الفضول ماحة *

حتى تجود وما يدل قليل

أي الان تجرد وهو استثناء

منقطع ويؤخذ من منبج

المصنف أن مجيء التعديل

ليس بغالب ولا نادر (الثالث

عن ضرب التكثير) فهو ربما

يود الذين كفروا لو كانوا

مسلمين فإنه يكثر من معنى

ذلك يوم القيامة إذا عاشوا

حاله من وحال المسلمين

(وللتعديلية) كقول

ألا رب مولود وليس له أب

وذي ولد لم يلد له أبوان

أراد عيسى وأدم صلى الله

عليهما وسلم (والاختصاص

بأحدهما ما خلافا لزماع

ذلك) زعم قوم أنها للتكثير

دائما وكأنه لم يمتد بها

البيت ونحوه وآخر أنها

للتقليل دائما وقدره في

الآية بأن الكفار تدينهم

أهوال يوم القيامة فلا

يقيمون حتى يتموا ما ذكر

الآفي أحسان قليلة وعلى

عدم الاختصاص قال

بعضهم للتقليل أكثر وابن

مالك نادر (الرابع عشر

على الأصح أنها قد تكون

أي بقلة (اسم بمعنى فوق)

بأن تدخل على ما من نحو

غدوت من على السطح أي

من فوقه (وتكون) بكثرة

(حرف الاستعلاء) حسا

مؤكل من علها فان أو

لا ترتيب لأمهه بالطريق الأول الجواب أن معنى الآية أنه تعالى خلقكم من نفس واحدة
وكانه قيل كيف بدأ الخلق أجاب بأنه خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذراكم على التعاقب على
ما تشاهدون الآن بينكم أمه تبدأ فلفظة ثم عاطفة جعل على خلق المقدرة للنفوس
فهى على الترتيب والمهلة هذا تحقيق الجواب على الوجه المرضي وبعض الشارحين لم يصل
إلى هذا التدقيق اضطرب وأجاب أولان ثم معنى الواو وثانيا بأن الترتيب المذكور
(وأقول) ما أصرح على تلقيق الباطل الذي يشكك به عند العوام وينفخ به عند الخواص
الكرام فانظر كيف غرق هذا الجواب الذي هو مشهور في كلام الأئمة في جملة أجوبة خمسة غير
جواب الشارح الأول وأوهم أنه لنفسه وتبجح بوصفه بالتحقيق والتدقيق وبأنه هو الجواب
المرضى ثم بالغ في الاقتراء حيث زعم أن الشارح لم يصل إلى هذا مع كونه مطروقا في كلام الأئمة
مشهورا بين أحد الطلبة وبأنه اضطرب في الجواب فأى اضطراب في جوابه وكأنه توهم لضعف
نظره وفساد نظره أنه من عنديات الشارح وإن قوله وتارة يقال للتردد وهذا أدل دليل على
أنه قليل المعرفة بمعنى التراكب وأنه لا يعرف أنه إذا قيل أجيب كان الجواب منقولاً للآئمة ليس
من عنديات القائل وأنه إذا قيل وتارة يقال كذا كان إشارة إلى نقل جواب آخر بل يتوهم مع
هذا التبعي أن من عندياته وإن قوله وتارة للتردد (فان قلت) فلم عدل الشارح عن هذا الجواب
الذي تبجح به الكوراني وأوهم أنه لنفسه مع ابن هشام رحمه على الجواب الثاني في كلام
الشارح بأنه يصح الترتيب والتراخي بخلاف الجواب الثاني المذكور فإنه لا يصح الترتيب
فلا تراخي بين الخيارين (قلت) هذا شيء آخر ويمكن أن يوجه بأم من أحدهما قاعدة جواز
هذين الاستعمالاتين اللذين أفادهما الجواب الأول والثاني إذ قد يتوهم امتناعهما وأقادة
استعمال الحرف من المقاصد المهمة والثاني ما في الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم
أنه من التكلف الذي ليس في الجواب الثاني المذكور ولأنه ضم إلى التكلف لفظاً بالتقدير
الذي هو خلاف الأصل والظاهر التكلف معنى باقتضائه كون جعل روح تلك النفس
منها ليس مقصوداً بالأخبار لأنه بل لتبيين تلك النفس شيء على أنه مع المحذوف حقيقة كما
صرح به كلام الكوراني والصقات إنما تصدليان غير هذا إلا بالأخبار بما مع أن الظاهر
ومقتضى السياق القرآني أن ذلك مقصود بالأخبار لأنه وأما ما حكاه الشارح في الجواب
فليس فيه ذلك التكلف أما الأول فغاية ما فيه تسهيل لفظي باستعمال حرف بمعنى آخر من غير
خروج عن ظاهر المعنى وسياقه وأما الثاني فغاية ما فيه مخالفة ظاهر الترتيب وهو أسهل من
مخالفة أصل المعنى الظاهر الأوفق بالسياق وأما ما أورده ابن هشام عليه فيجيب بأن أو تكاد
ذلك على تقدير تسليمه أسهل من مخالفة أصل المعنى كما أنه يمكن منعه بأنه كما أشير به إلى
تأخر رتبة أحد الأخبارين يصح أن يشار بها إلى تراخي رتبة أيضاً باعتبار التجنوب قليلاً
(قوله الثاني عشر حتى لانه الغاية) لا يخفى صراحة صنع الشارح في أن كونه الانتهاء
الغاية شامل لقسم الابتدائية وفي كلام المتعني ما يشعر به فإنه كذا (قوله وندر الاستثناء)
أقول ينبغي أنهما ليست لغاية لأن الغاية صالحة للدخول ولذا ذكر السيوطي أن الغاية
داخل مع حتى الجارة على الأصح والعاطفة اتفاقاً دون إلى عند عدم القرينة اهـ والاستثناء

معنى نحو فصلنا بعضهم على بعض (والمساحبة) كع نحو راني المال على حبة أي مع حبه (والمجاوزة) كع نحو وضيت عليه أي
عنه (والتعديلية) نحو وليتكبروا الله على ما عهدا أي أي له دأتهما (والتفريقية) كع نحو دخل المدينة على حين غفلة من

أهلها إلى رقت عقلمهم
 (والاستدراك) كلكن
 نحو فلان لا يدخل الجنة
 لم يمنع على أنه لا بأس
 من رجعة الله أي لكنه
 (والزيادة) فهو حديث
 الصحيحين لأجل حديث
 بين أي بينا وقيل هي اسم
 أبدا لدخول حرف الجر عليها
 وقيل حرف أبدا ولا مانع
 من دخول حرف جر على
 آخر (أما على ما وقع)
 ومنه ان وقوع عن علاق
 الأرض فقد استكملت
 على في الأصح أقسام الكلمة
 (الخامس عشر) القاء العاطفة
 للترتيب المعنوي والذكرى
 والتعقيب في كل شيء بحسبه
 تقول قام زيد فقام وإذا
 عقب قيام عمرو وقام زيد
 ودخلت البصرة فالتكوفة
 إذا لم تقم في البصرة ولا
 بينهما وترى فلان قوله
 له إذا لم يكن بين الترتيب
 والولادة الأمية الحل مع
 لحظته الوطء ومقدمته
 والتعقيب مستعمل على
 الترتيب المعنوي وانما صرح
 بدليل عطف عليه الذكرى
 وهو في عطف مفصل على
 يحمل نحو أنا أنشأناهن أنشاء
 فجعلناهن ابتكارا عرابا
 فقد سألو موسى أكبر من
 ذلك فقالوا ربنا الله جهور

ينقض الأخراج من الحكم فإلّا (قوله الثالث عشر) ريب للتعقيب والتقليل قال
 الكوراني بعد ان نسب كونهم التكثير إلى بعض النخبة خلافا لجمعه ورواياته وليس لهم في ذلك
 دليل إلا أنهم رأوا ظاهر قوله تعالى ربنا الذين كفروا ولو كانوا مسلمين إذ هو ادّعى يوم
 القيامة كونهم مسلمين في الدنيا كثير لا ريب الجواب أنها في الآية المذكورة للتقليل لأنهم
 مستغرقون في العذاب مدهوشون فربما حلت منهم إفاقة ففتقوا الإسلام اه (وأقول)
 لا يخفى أن استدلالهم لم ينحصر في الآية الكريمة حتى يكفه الاقتصاد على الجواب عنها بل
 لهم أدلة كثيرة بمسوّطة في كتبهم فعليه تتبع جميعها والجواب عنها أن أراد إتمام ما زعمه على
 أنه حيث سلم أن ظاهر الآية ما ذهبوا إليه لا يشهد ذلك الجواب شيئا لأن الآية ظنية يتكفي فيها
 التسليم بالظاهر وقد قال ابن هشام في مقبلة بعد ان أورد مع هذه الآية حديثا ومالا يريين
 ما نصه ووجه الدليل أن الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف والبيان مسوقة للاقتضار
 ولا يناسب واحدهما التقليل اه وبالجمله فنارضه لأثر لها ولا يقاوم مقررهما أمّة الخو
 ولو لا خوف الاطالة مع سهولة أمر هذا النزاع بسطنا الكلام على ذلك لكن يكفينا الآن أنه
 لا شبهة لما قلناه اطلاع أنها وردت في غير ما موضع لا يناسب الا التكثير وهذا كاف في إثبات
 التكثير لا يقال له مجاز والمجاز خبر من الاشتراك لا نقول هذا لا يفيد لأن الاشتراك كما يدفع
 بمجازية التكثير يدفع بمجازية التقليل فتصير الأول حكم لا وجه له لا يقال له بوجه وهو
 أن استعماها التقليل أكثر لا نأمن ذلك فليتأمل (قوله الرابع عشر) على الأصح أنها قد
 تكون اسماء الخ قال الكوراني ولو قدم المصنف كونها حرفا على كونها اسماء لكان أولى كما
 لا يخفى اه (وأقول) كانه لحظ أن كونها حرفا هو أصلها فهو أحق بالقديم وغفل عن السر
 الذي لحظه المصنف وهو أمر أن قلة الكلام على الأسماء وقد نص الأئمة على أن من وجوه
 تقديم الشيء قلة الكلام عليه كما هو مشهور وكون الاسم أعسم بأشياء أخرى أسميتها وأما أن
 كان لحظ أن البحث للحروف فاندفاع إرادته أظهر لأن المراد بالحروف في الترجمة ما يشمل
 الأسماء كما أشار إليه الشارح المحقق (قوله الخامس عشر) القاء العاطفة) لقائل أن يقول
 كان المناسب ذكرها عقب ذكر تم لقام المناسبة بينهما بكون كل حرف عطف للترتيب بل كان
 يمكن جمعهما في بيان حكمهما كأن يقول ثم والقاء للعطف والترتيب فيهما والترخي في ثم
 والتعقيب في القاء مع ذكر الخلاف عقب كل ما يتعلق به وبجواب عن هذا الثاني بأن أفراد كل
 بالبيان أوضح وأبلغ في الاستقلال وقد ينشأ من هذا جواب الأول فليتأمل (قوله والتعقيب)
 قضية كلامه أنها التعقيب مع الترتيب معنويا كان أو ذكرا وقد يشكك ذلك في الذكرى
 إذا المقهور من الترتيب الذكرى أن المقصود ترتيب المذكور في الذكرى بل ذكر بعضه أولا
 وبعضه ثانيا وهذا القدر لازم للذكر مع إسقاط القاء أذن لازم ذكر الشيعين في رقت ان
 يتقدم أحدهما وإن تأخر الآخر لا يتصور ذكرهما معا وإن يكون أحدهما عقب الآخر
 فلا فائدة في ذكر القاء وقد يجب أن المقصود من الترتيب الذكرى ليس مجرد الترتيب في الذكر
 بل ترتيب مراتب المذكورين يبين أن المذكور أولا ولاحقه أن يتقدم لتقديم رتبته على رتبة
 المتأخر ولعل معنى التعقيب حينئذ بيان أن رتبة المتأخر قريبة من رتبة المتقدم غير مترتبة
 عنها كثيرا فليتأمل (قوله والتعقيب مشتمل على الترتيب المنوي وانما صرح به الخ) فضيحه أنه

انما صرح به العطف المذكور وان يمكن الاستغناء عن ذكره وفيه نظر لانه مع السكون عنه
لا يعلم انه معنى وضحي الفاء اذ لا يلزم بل ولا يتبادر من كونه لازما للمعنا انهم موضوعه له ايضا
(قوله والسببية) هذا مع قول الشارح في محذور قيد العاطفة وقد لا يتسبب عن الشرط يقتضي
ان العاطفة للسببية دائما لكن في المعنى خلافه حيث قال الخ مافي هاء من شيخ الاسلام فاقوله
وانتبه (قوله ويلزمها التعقيب) فيه امر ان أحدهما انه ان أراد بذلك الإشارة الى الاستغناء
بذكر السببية عن ذكر التعقيب فقبه نظر اذ محذور استلزام السببية له لا يدل على أنه معنى وضحي
للفاء ويحتمل انه أشار به الى ما ذكره شيخ الاسلام حيث قال أشار به الى محذور ما أطلقه ابن
الاسيب الخ مافي حاشيته فراجعناه وبقية بقولنا وبه يعلم الدفاع قول شيخنا الشهاب
قد اشهر ان الشرط سبب للجواب الخ ما نقلناه في هامش شيخ الاسلام فاقوله والثاني قال
شيخ الاسلام وقوله ويلزمها التعقيب اقتصر عليه مع استلزامها الترتيب أيضا لاستلزام
التعقيب له وانما ذكرهما المصنف الخ كلامه فأنته (وأقول) قضيت انه اعاد ذكرهما للتحلاف
وأنه يمكن الاستغناء عن ذكرهما باستلزام السببية لهما وفيه نظر لان محذور استلزامها لهما
لا يدل على وضع الفاء لهما ولان السببية غالبية في معنى الفاء لا كناية كما ذكرناه ثبت
لاسببية تفوت الدلالة على معنى الترتيب والتعقيب (قوله وقد لا يتسبب عن الشرط) نحو ان
تعقيبهم فانهم مبادك قال شيخ الاسلام صحح الى آخر كلامه فاقوله وعقبه بقولنا ومقتضى
كلام الشارح انه لا حاجة لغيره الى التقدير (قوله نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة) لا يقال
لا يصح هذا التمثيل لان الجواب فيه بمعنى فهو يستحق دخول الجنة والاستحقاق لا يترسخ عن
الاسلام لاننا نقول المثال معنى على ارادة الدخول بالفعل واذا قد ذلك هذه الشرطية صحيحة لغة
كما فهمه الاتممن اللغة فاستقام التمثيل (قوله السادس عشر في الظرفين) قال الكوراني ولو
قال في الظرفية كذا كره المحققون لشمل المكان والزمان ثم قال والظرفية استقرار الشيء في الشيء
والصائغ كرون أنها على قسمين حقيقة نحو الما في الكور ووجاوية نحو العز في القناعة ولو حمل
معنى الاستقرار على ما يعين الحسنى والتهوى كان أولى كما تقدم في على لان أهل اللغة لم يقيديان
يكون حسبا واذا حمل على ذلك المعنى الاعم يشمل جميع الاقسام التي ذكرها المصنف كما لا يخفى
على التامل اه وقوله كما تقدم على اشارة الى قوله فيا وهي سرف وضع للاستعلاء مطلقا حسبا
نحو زيد على الفرس أو عقليا نحو زيد على عمرو بن اده (وأقول) أما قوله ولو قال في الظرفية لشمل
المكان والزمان فيجاب عنه بانه أراد التصريح بالمقصود والاحتراز عما قد يوههم خلافه لانه
لو قال في الظرفية ربما يوههم اختصاصها بأحد القسمين والتصريح بالمقصود والاحتراز عن توهم
خلافهم المقاصد المثيرة والاعراض المشتهرة نعم تشكل عبارة المصنف بان الظاهر المتبادر
ان في الظرفية لا للظرف الا ان يجاب بانها على حذف المضاف أي الظرفية الظرفين وأما قوله
والظرفية استقرار الشيء في الشيء فقبه نظر وقضيت حيث أضاف الاستقرار الى الشيء للظرف
انها مفعلة للظرف دون الظرف والتناهي أن الظرفية التي هي معنى في انما هي مفعلة للظرف
لا مفعلة للظرف فالوجه نفسه بها بما سبق ذلك كأن يقال هي كون الشيء بحيث يستقر
فيه شيء أو كون الشيء زمانا أو مكانا لشيء وأما قوله والاحتراز كرون انها على قسمين الخ فظاهر

(والسببية) ويلزمها
التعقيب نحو قوله موسى
فقتضى عليه قتل آدم من
ربه كذا في كتاب عليه
واحتراز العاطفة عن
الرابطة للجواب فقد تراخي
عن الشرط نحو ان يسلم
فلان فهو يدخل الجنة
وقد لا يتسبب عن الشرط
نحو ان تعذبهم فانهم عبادك
(السادس عشر في الظرفين)
المكاني والزمان نحو وأنتم
عاكفون في الساجدة
واذكروا الله في أيام
معدودات (والصائغ) كرون
نحو قال ادخلوا في أم أي
معهم (والتعديل) نحو لمسكم
فما أفسستم فيه عذاب عظيم
أي لاجل ما (والاستعلاء)
نحو ولا صلبنكم في جذوع
النخل أي عليها (والتركيب)
نحو قال اركبوا فيها والاصل
اركبوها (والعربض)
عن أخرى محذوفة نحو
زهديت فيا رغبت والاصل
زهديت ما رغبت فيه (وبمعنى
الرب) نحو جعل لكم من
أنفسكم أزواجا ومن الأنعام
أزواجا يذكركم

أن لفظة في حقيقة في القسمين وأما قوله ولو لم يكن الاستقراء إلى قوله يشمل جميع الأقسام
التي ذكرها المصنف فاعلم بالصحة لو كانت المسئلة عقلية وليس كذلك بل هي من القليات التي
لا تدخل الرأى فيها وقد نص الأئمة المتبعون في هذا الشأن أخذوا من استقراء موارد اللغة على
أنها موضوعة لهذه المعاني المخصوصة فأرجاعها المعنى واحد يشمل الجميع والغناء اعتبار ذلك
المخصوصات بعينها في معناها بمجرد الرأى مما لا يلتزم إليه ولا يعول عليه بل لا منشأ له
الإلزامية القبيحة فلم يذكر (قوله أي بكثر كم بسبب هذا الجعل) يفيد أنها السببية التي هي
معنى الباء إلى آخر ما كتبناه بها من شيخ الإسلام فاقطع مع التخلص والتعريض (قوله السابغ
عشر كى للتعليل ويعنى أن المصدرية) حال الكروا قد ما منه من تلك الحروف كذا كى معناها
التعليل نحو أسلمت كى أدخل الحنة وهي ناسبة للفعل المضارع بنفسها هو المختار وقبل حرف
جزم مقدراً بعد ما ومنعه الشيخ ابن الحاجب وأسنده بصحة قولك أسلمت لكى أدخل الحنة إذ
لو كانت حرف لم تدخلها اللام وهو كلام قوى والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية
منافيا لكونها للتعليل على ما ذكره شارحو كلامه واستدل بعضهم على التناقض بدخول اللام
عليها في قوله تعالى لكى لا تأسوا على ما فاتكم من فائتكم فأنهم لو كانت للتعليل لم تدخل عليها اللام وهذا
ليس بشئ لأن كون الحرف مصدرية معناه راجع إلى القبط وتصرفه استعماله في القبط الفعل إما
بمنه أو يجهل حكم المصدر وكونه كذلك أى للتعليل راجع إلى المعنى فلا تنافي بين المعنيين
الأتري الحروف الحارة كانه مشترك في عمل الجرم مع اختلاف معانيها وأما الاستدلال بدخول
اللام على عدم كونها للتعليل فمقولة ظاهرة لأن اللام هنا لتأكيد الأتري لو حذف اللام كان
التعليل بحاله مع أن الحرف قد يجر عن معناه بحسب المقامات اهـ (وأقول) هذا الكلام
لم يصدر عن تأمل صحيح وما أكثر ما سدد في التأمل فاما قوله ومعناها للتعليل إلى قوله وقيل
حرف جزم قد رآنا بعدها فكذلك في النسخة الواقعة لى وهو كلام فاسد لا يوافق ما تقرر في العربية
هكذا لا يخفى على من له معرفة فقهه مقم قطعاً ما في هذه النسخة وما في تقريره وهو وبالله
الاستعان وأما قوله والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافيا لكونها للتعليل فبمعناه
لا شبهة لدى معرفة في التناقض بينهما لغة بحسب الواقع لأن الواضع جعلها نارية بجزم المصدرية
وأخرى لجزم التعليل ولم يجعلها مجموع الأمرين كما هو صريح كلام أئمة العربية وثقة اللغة
فالتوقف في ذلك والتعريض بأنكاره لا منشأ له إلا القصد والتمام وعدم معرفة كلامهم على
وجهه وكأنه توهم أن المراد المناقاة عقلاً فاستدركها وذلك خطأ بلا شبهة وأما قوله وهذا ليس
بشئ لأن كون الحرف مصدرية بالى قوله فلا تنافي بين المعنيين فهو في غاية القساد وانما يصح
لو أريد المناقاة عقلاً وليس كذلك وانما المراد المناقاة لغة كما بينا فامكان اجتماعها عقلاً
لا ينافي تناقضها لغة بمعنى أن الواضع لم يضعها المجموع بل لكل واحد منهما مقراً عن الآخر
فبينهما تناقض لغة وكأنه ظن أن القليات جارية بجزم العقلات وأنه يمكن استفادتها بغيرها
ما قال وهو ظن باطل بل قد يكون للقليات ما ليس للعقلات ولا يمكن استفادتها بغير القانون
العقل كالألفاظي وأما قوله الأتري الخ فلا تنافي البسبب لأن هذه اللفظ تظهر ما نحن فيه ولو لم فلا
تلازم بينه وبين ما نحن فيه وانما يفيد الاستدلال به لو كان الذي المناقاة عقلاً وليس كذلك كما

أى بكثر كم بسبب هذا الجعل
(والى) نحو تقرر ذلك أي
في أفواههم أى الباليعضوا
عليها من ثمة القطة (ومن)
نحو هذا الكلام في الثوب
أى منه يعنى فلا يعيبه لقلته
(السابع عشر كى
للتعليل) في نصب المضارع
بعدها بأن مخبر فخصرت
كى أنظر لى لأن (ويجوز
أن المصدرية) بأن تدخل
عليها اللام نحو وجبت لكى
تكرم فى أى لان

بين بل المدعى المتألفه بحسب الزائع تتأمل وأما قوله وأما الاستدلال الخ فساد ما أورده
 فيه في غاية الوضوح وذلك لأن وجه الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل إنما إذا
 كانت للتعليل كانت حرف جر لأن من لازم كونها للتعليل بحسب اللغة كونها بحرف جر ولو كانت
 حرف جر لم تدخل عليها اللام التي هي حرف جر أي دخولاً كثيراً شائعاً كما هو ظاهر معلوم لأن
 حرف الجر لا يدخل على حرف الجر كذلك لأن اللفظ لا يمكن اللفظ لا يدخل عليها كذلك فلا يكون حينئذ حرف
 تعليل وير وهذا استدلال في غاية الصحة والحسن لمن أحسن التأمل ووقف على حقيقة الحال
 لا يلزمه كون اللام التاماً كيد لأن دخول حرف الجر على حرف الجر لا يكتسب كثيراً شائعاً
 كما لا يخفى حتى على بعض طلاب العربية وأنت خير بان هذا الاستدلال على هذا الوجه القوي
 يتبادر وأقول لما تقدم من ابن الحاجب من قوله أذ لو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام وقد قال
 فيه أنه كلام قوي كما تقدم فكيف يخالف في هذا مع أنه جزمه وكاشه فزعم المخالفة بينهم لعدم
 معرفته وجه ذلك الاستدلال (قوله الثامن عشر كل) قال النكرواني وفي بعض الشروح هنا
 عن والده المصنف كلام غريب وهو أنه استشكل كون كل في الجمع المعروف قبل دخول كل
 يفيد هذه الفاعلة لأنه يستغرق عند المحققين واختار في الجواب أن اللام تفيد العموم في
 مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد العموم في أجزاء كل من تلك المراتب فإذا قلت كل الرجال
 أقاد اللام استغراق كل مرتبة من مراتب الجمع للرجال وأقادت كل استغراق الاتحاد وبعد
 زكا كعباته فم انظر أما أولاً فلا نمانه ما اختاره من أن الجمع المحلى باللام يفيد مراتب الجمع قول
 مردود ذكر صاحب المفتاح في تفسير قوله تعالى ربنا في ومن العظم متى ووجه الحقيقة أن
 لا ريب في أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وأما ثانياً فلا نمانه ما ذكره
 يدل على عدم غلو إذا اعتقنا من يد في مدخل جاء في الرجال الأزيد لأنه لا يقتضيه لفظ الجمع حال
 صاحب التلويح لا يقال المستثنى في مثل جاء في الرجال الأزيد ليس من الأفراد لأن أفراد
 الجمع يجوز لاحدا لا مانع من القول بالحكم في الجمع المعروف الغير المحصور وإنما هو على الاتحاد لا على الجمع
 بشهادة الاستغراق والاستدلال فاق قلت في الجواب عن ذلك الإشكال قلت الجواب أن
 هذا الجمع المعروف قبل دخول كل ظاهر في الاستغراق فإذا دخل عليه كل صار نصاً لم يختلف فيه
 مع كذا حقق المقام وبجانب الأباطيل والاهام اه (وأقول) قد أظن مولانا العلامة
 التفتازاني في تحقيق أن الجمع المعروف يفيد تعلق الحكم بكل فرد فرد لا بكل جماعة بجماعتهم
 ما تشجع به الكوفاي ونظيره في كلام والده المصنف لكنه غير تلك العبارات البالغة في التمام
 في التصاحح والجزالة إلى هذه العبارات التي هي في غاية الركك والسماحة المشقة لا مع ذلك على
 ما لا يخفى من الفساد ونحن لا نخالف في أن الوجه على حقيقته المولى التفتازاني صواباً في قوله عليه
 والده المصنف بجواب إشكاله ولا في أن الأوجه في جوابه ما تفضل فيه الكوفاي على غيره ونجس
 به لكن ربما لفته على والده المصنف في لا يحملها لأنه أن أراد المبالغة على النبي عليه الجواب
 وقد سبق والده المصنف إليه غيرهم من الأكابر بل سبقه إليه ترتيب القرآن ومالك تمام اللغة
 عبر الأئمة بعد الله بن عباس رضي الله عنهما ظاهره روى عنه أن الكتاب أتم من الكتب وبشبه
 في الكتاب أني يحسنه أن الحكم في الجمع يتعلق بكل جمع لا بكل فرد بخلاف الفرد كما قاله في

(الثامن عشر كل اسم)

٣ هكذا في النسخ وهي غير
 ظاهرة قل تعبر

المطول فكيف يصح من عاقل نسبة قول تعالى به هذا الخبر خصوصاً ولم يقم قاطع على خلافه الى
أنه من الأباطيل والأوهام بل نسبته الى الأباطيل والأوهام من جملة الأباطيل والأوهام وان
أراد المبالغة على الجواب فلا شبهة في صحته بناء على القول المذكور فكيف تصح نسبة الى
ما ذكر على أنه تعدى الى صريح الاقتراء ويرى غيره بما فيه هو حيث نسب عبارته الى الركاكة مع
القطع بسلامتها من ذلك وباشتهار بفصاحة التعبير وجزالة دمع القطع بان الركاكة
والسمجة غالبية على عبارته هو كما لا يخفى عليه على الناظر فيها وقد بينها عليها في مواضع من كتابنا
هذا ولكن كل انما الذي فيه ينضج ثم انظر أين قوله ورده المحققون اذ لا ريب في أن قوله تعالى
والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وما عليه من السمجة والركاكة من قول المطول
بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها مثل المقدركا ذكره أئمة الاصول والتصور يدل
عليه الاستغراق وصرح به أئمة التفسير في كل موقع في التنزيل من هذا القبيل نحو أعلم غيب
السماوات والارض وعلم آدم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا لله وحده سبحانه وتعالى وما
هي من الظالمين يعبدون غير ذلك اه وما عليه من الطلوة والحلاوة والجزالة وتأمل ما بينهما
من البون البائن وبعد عن الغرض وعدم احسانه اختصار كلام الأئمة والمحققين لم يردوه
لمجرد هذه الآية ولا مجرد أن معناها كذا الجواز أن تكون خربت عن الاصل الدليل وانظر قوله
وأما ثانياً فلان ما ذكره على عدم جواز استثناء زيد في مثل جاء الرجال الازيد الامة لم يتناوله
لفظ الجمع وما فيه من الفساد والتصرف في كلام الأئمة من حيث لا يدري لان ما ذكره والله
المصنف لا يدل على عدم جواز استثناء زيد في المثال المذكور على الإطلاق كيف والاجماع على
جوازها القوم الاحرار وقد اذنا اختصار قول المطول ولهذا أي ولا جيل أن الجمع المحلى
بلام الاستغراق يشمل الافراد كما يصح بلا خلاف نحو جاء القوم والعلم الازيد أو الا
الزيد من مع امتناع قولك جاني كل جماعة من العلماء الازيد على سبيل الاستثناء المتصل اه
لم يمتد الى اختصاره وأيد له هذه العبارة الفاسدة المعنى مع أنه لم يدور في كلام المطول هذا فقد
قبل عليه ان المحققين من النصا جعلوا قوله له على عشرة الا واحد وقوله ضربت زيدا
الا واحدة من الاستثناء المتصل وبه يظهر انه لا يشترط في الاستثناء المتصل كون المستثنى من
افراد المستثنى منه بل يكفي كونه من اجزائه فلا يدل صحة استثناء الواحد عن الجمع المعروف باللام
الاستغراقية على ارادة كل واحد واحد وان امتناع جاني كل جماعة من العلماء الازيد ممنوع
والا فلا بد من الفرق بينه وبين المثالين المذكورين الا أن يفرق بان الحكم اما بالنظر الى اجزاء
المستثنى منها أو الى جزئياته فالاستثناء المتصل في الاول بالنسبة الى كون المستثنى جزأ في الثاني
بالنسبة الى كونه جزءاً فقولك له على عشرة بالنظر الى الاجزاء فيصعق أن يقال الا واحد اعلى
الاستثناء المتصل وقولك جاني كل جماعة بالنظر الى الجزئيات فلا يصح الازيد اعلى الاستثناء
المتصل لان جزئي الجماعة جماعة والله أعلم (قوله لاستغراق افراد المنكر) فيه أمور ١ الاول انه
شامل للجمع المنكر وقد يدل عليه تمثيل الشارح بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون ٢ الثاني
أن ظاهره أن استغراق الافراد مدلول لكل دون المضاف اليه وهو الموافق لما يأتي في مصحح
المعوم من عدل كل من صيغ المعوم فيكون مدلول المضاف اليه نفس الحقيقة ومدلول كل

لاستغراق افراد) المضاف
اليه (المنكر) نحو كل نفس
ذاتة الموت كل حزب بما
لديه فرحون (والمعرف
الجموع) نحو كل العبيد
جاء وكل الدراهم صرف
ومنه ان كل من في
السماوات والارض الا أن
الرجل عبدا وكلهم آية يوم
القيامة فردا (و) لاستغراق
(اجزاء) المضاف اليه
(المقدّم) (المعرف) نحو كل زيد
أو الرجل حسن أي كل
أجزائه (التاسع) عن
اللام) الجارة (التعليل)
نحو وأمرنا اليك الذكر
لتبين للناس أي لاجل أن
تبين لهم (والاستحقاق)
نحو النار لا تكافرين
(والاختصاص) نحو الجنة
للمؤمنين (والملك) نحو
ما في السماوات وما في الارض
(والسيادة) أي العاقبة)
نحو فالتقطه آل فرعون
لكون لهم عدوا وحرنا
فهذا عاقبة التقاطهم لآله
اذهي التبني

(والفعل) نحو وهبت لزيد أو أي ملكته إليه (وشبهه) نحو والله حسيل لكم من أنفسكم أو أنيا وحفل لكم من
أرواحكم سنين وسفلة (وتوكيد النفي) نحو وما كان الله ليعلنهم وأنت ١٨١ فهم لم يكن الله ليعلنهم فهي في هذا

استغراق أفرادها في المناسب لطريق المنطقين أن يكون الاستغراق مقبولا للمضاف إليه
لأنهم يجعلون كلاً مجرداً للتسوية والمحكوم عليه هو المضاف إليه كلاً الثالث قال في المغني فإذا
قلت أكلت كل رغيف زائد كانت لعموم الأفراد فإن أضفت الرغيف إلى زيد صار لعموم
أجزائه فرد واحد ومن هنا وجب في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل
قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعلم أفراد القلوب كما علم كل أجزاء القلب
١٨١ وقوله فإن أضفت الرغيف الخ أي بان قلت أكلت كل رغيف زائد وقوله لعموم أجزاء الفرد
واحد قد يخالف ما يأتي من أن المفرد المضاف إلى معرفة بعيد العموم فإن قضية ذلك عموم
رغيف المضاف إلى زيد في المثال وإن المضاف أكلت كل فرد من أفراد الرغيف المترتبة إلى زيد
والفرق بين نحو هذا المثال وما في الآية ظاهر لأن القلب فيها لم يضاف إلى معرفة حتى يتم فليست
(قوله في معاني اللام) والتفصيل قال الكوراني والحق أن التفصيل داخل في الاختصاص وكذا
الملك فاقبل ثم قال في شبه الملك وهذا أيضاً راجع إلى الاختصاص (وأقول) قد سبقه غيره إلى
ذلك لكن الاقتصاد على مجزئ دعوى أن ذلك هو الحق في مقابلة كلام أئمة العربية وغيرهم مع
ظهور المتأخرين من ثبت هذه المعاني اللام يجعلها تلك المنصوصات بعينها وينقل ذلك عن
تتبع اللغة بخلاف من يردده الاختصاص من غير إبداء سند صحيح مما لا يلتفت إليه ولا يعول
عليه (قوله وتوكيد النفي) قال في المغني ووجه التأكيد كيدنها عند الكوفيين أن أصل ما كان
ليفعل ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية النفي كما أدخلت الباء في ما زيد بقائه ذلك
فنعندهم أنها حرف زائد مؤكد غير جازم ولكنه ناصب ولو كان جازماً لم يتعلق عندهم بشئ لزيادة
فكيف وهو غير جازم ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان فاصداً للفعل ونفي قصد الفعل
أبلغ من نفيه وعلى هذا فهي عندهم حرف متعد متعلق بخبر كان المحذوف وإن نصب بان
مضمر وجوبا به وبه يعلم أن كونها تأكيداً للنفي ثابت على المذهبين وعلى زيادة اللام وعدم
زيادتها لكن قد يقال قضية توجيه التأكيد عند البصريين أن المقيدة تقدير القصد دون
اللام (قوله والتأكيد) أي أعظم من تأكيد المعنى ومن تأكيد العامل بمعنى تقوية كإستفاد
من كلام المغني المنقول في حاشية الكمال وغيرها وقوله فيه في باب نون الحرب والأصل باب نون
الحرب فالقمت اللام تقوية للاختصاص وقوله ومنها اللام المحذوف اللام التقوية وهي الزيادة
لتقوية عامل ضغف فليست (قوله في لولا) معناه في الجملة الاسمى أي معها في المصاحبة
أو التقدير في حال دخول الاسمى أي دخوله عليها ومعلوم أنه إذا دخل على الاسمى
احتاج الجملة أخرى بعدها هي الجواب والحاصل أنه تقر في العربية أنه نازع يدخل على الجملة
الاسمية فتحتاج إلى أخرى بعدها ونارة يدخل على الجملة الفعلية وإن لمع كل معنى فين المصنف
معناه ولم يتعرض لتفصيل دخوله واستعماله فكانه قال إذا وجد دخوله على الاسمى المبين في
التقوية فناء كذا وإذا وجد دخوله على الفعلية المبين فيه أيضاً فناء كذا (قوله أي
موجود) قال شيخنا العلامة إشارة إلى تقدير الوجود الذي أضافه المتن إلى شرط لولا لا يفيده
ذو الوجود فهو الشرط وقد زاده تهذيباً بقوله فزيد الشرط وقد يقال الشرط هو الجملة ومعنى
وجودها حصول مضمونها سواء كان الخبر فيها كونا مطلقاً كاملاً أو ناقصاً كقولك لولا زيد
(العشر) ولا حرف معناه في الجملة الاسمى امتناع جوابه لوجود شرطه (فجاء لولا زيد أي موجود لا هنك

وتحويه ولو كيدتي الخبر
الداخل عليه المنسوب فيه
المضارع بان مضرة
(والتعدي) نحو ما ضرب
زيد العمرو وبصر ضرب
بشدة التعجب به لازماً
يتعدى إلى ما كان فاعله
بالسنة ومفعوله باللام
(والتأكيد) نحو أن زيد
فعال لما يريد الأصل فعال
ما يريد (وبمعنى إلى) نحو
فسقاء لي لميت أي إليه
(وعلى) نحو يخزون الأذن فان
سجد أي علياً (وفي) نحو
وقضع الموازين القسط
ليوم القيامة أي فيه (وعند)
نحو بل كذبوا بالحق لما
جاءهم بكسر اللام وتخفيف
الميم في قرعة الخلدوى أي
عند مجيئه إياهم (وبعد)
نحو أقم الصلاة لآلولة
الشمس أي بعده (ومن)
نحو سمعت صراخاً أي منه
(وعن) نحو وقال الذين
كفروا الذين آمنوا لو كان
خبراً ما سبقونا إليه أي عنهم
وفي حقهم والأبان كانت
للتبليغ لتبليغ ما سبقونا
وضمير كان وإلى اللانجنان
أما اللام غير الجازم فالجائز
شعولي نفي قد سعة من سعة
وغير العامل كلام الابتداء
نحو ولأنتم أشد رهبة

أما هذه الناحية وما قاله الشارح أن معناه هو في الوجود الكون العام الذي أوجبه الجهور دون
الخاص الذي هو قوة محققه المتأخرين وبعبارة المغني ربط امتناع الثانية بوجود الأولى وهو
نفس فيما قلناه اه (وأقول) في قوله أن معناه إشارة إلى التوقف فيما قاله الشارح ولا وجه للتوقف
في محتمه لا يصحب المغني ولا يصحب اللفظ اه الأول فلان حاصل كلامه أن وجود المبتدأ في
الجملة الأولى يجب لامتناع الجملة الثانية ولا شبهة في صحة ذلك بل ولا في أنه المراد من هذا
التركيب لا ما قطع بان القائل لولا زيادة ذلك غير وانما أراد أن امتناع هلاكه غير وبسبب وجود
زيد وأنه لا يلاحظ قط أن سبب الامتناع تحقق ثبوت الوجود لزيد وان معناه من جهة المغني
أبشاً وأما الثاني فلان غاية ما يستعرب من كلامه إطلاق لفظ الشرط على المفرد الذي هو زيد
ولا إشكال في ذلك بوجه حسبي كانت التسمية هنا بالشرط والمجواب من الاصطلاحات التي
اشتهرت أهلاً شاحفة في إفاي مانع من الاصطلاح على لغة المبتدأ وأما كونه في المثال بالشرط
وأي محذور في ذلك كما في سائر الاصطلاحات ومن الواضح أن حقيقة الشرطية غير مراد بل
ولامتدورة هنا مضمون الجملة الأولى لا يرتب عليه مضمون الثانية ~~مما هو مقتضى~~
الشرطية بل انما يرتب عليه انتفاء مضمون الثانية مع أن الاسم لا يمكن أن يكون شرطاً إلا في باب
إذا قيل قول فظهر أن التسمية بالشرط هنا ليس إلا مجرد اصطلاح وجبته فلا شبهة لفاقتل في
صحة الاصطلاح على قسمة المقريديك فالتوقف فيها لا منشأ له إلا التعصب الذي لا يلتفت إليه
على أن الشارح لم يتردد بذلك بل ذكره غيره أيضاً ولهذا لما قال صاحب الباب والأخبار أن
لولا ولوا يكونان أبشاً لا امتناع الثاني أي وهو جزاءهم ما لوجود الأول اه قسم شارحه السيد
الأول بقوله وهو المبتدأ الواقع بعدهما اه وأما قوله فالتوقف في الوجود الكون العام الذي أوجبه
الجهور فخواهيه أنه لا محذور بوجه يلحق أحد في متابعة الجهور ونسبوا في أمر تقبلي
استبنا على لم يأت الشرح فقاطع على ودمعهم فيه وأما قوله وبعبارة المغني إلى قوله وهو نفس
فما قلناه فخواهيه أنه لم يشره أن تغلي على أنه يمنع على الاعتناء بغيره نفس المغني وخصوصاً
فيما يرجع لجزء الاصطلاح كما في بعض فيه مع أن الاعتراض عليه بغير دلالة عبارة المغني
مع القطع بأنه اطلع عليه وأول ما يلاحظ منه مخالفتها لما لا ينبغي حدوثه عن عاقل وانما الذي ينبغي
هو التماس بيان المعامل للشارح على العدول عنها ويمكن أن يكون من أسباب العدول عنها
أنه يلزم عليها الاستدراك باعتبار ما لا حاجة إلى اعتباره وذلك للقطع بأنه يكفي في نحو لولا زيد
لاحتك انتفاء الالهة لوجود زيد كما هو حاصل ما قاله الشارح ولا حاجة فيه إلى اعتبار حصول
ذلك الوجود في ذلك الانتفاء كما هو حاصل كلام المغني لأن مضمون الجملة الأولى وجود زيد وقد
أضاف إليها الوجود حيث قال وجود الأولى فيكون السبب في انتفاء الثانية وجود مضمون
الأولى ومضمونها وجود زيد فيكون السبب في انتفاء وجود وجود زيد فيكون اعتبار هذا الوجود
المضاف إلى الأولى مما لا حاجة إليه لكفاية اعتبار وجود زيد كاتين فلزم الاستدراك باعتبار
ما لا حاجة إليه في الاعتبار على أن لا نسلم أن عبارة المغني نفس فيما قلناه لان قوله بوجود الأولى
يجوز جزاءه أن يكون معناه بالوجود التام في الأولى وهو وجود المبتدأ وبزبد تأييداً
قريباً أن شارح الباب السجدة في قوله لا امتناع الثاني لوجود الأول بقوله وهو

امتنعت الالهة لوجود زيد
فزيد الشرط وهو مبتدأ
محذوف التفسير (وما) وفي
المتابعة (المتضمن) أي
الطلب المحدث نحو لولا
نستغفرون الله أي استغفروا
ولا بد (والماضية التوبيخ) نفس
لولا جواز عليه بأربعة شهداء
وبجهم الله على عدم الجحيم
بالشهادتين قالوا من الأقل
وهو في الحقيقة محل التوبيخ
(قيل وترد للنفي) كما يقال
كانت قرية آمنت أي لها
آمنت قرية أي أهلها عند
جحيم العذاب فنهها إيمانها
الاقوم يونس والجهورم
يقينوا ذلك وقالوا هي في
الآية للتوبيخ على ترك
الإيمان قبل جحيم العذاب
وكانه قبل لولا آمنت قرية
قبل مجيئه فنهها إيمانها
والانتفاء مستلزم منقطع
فالآية بمعنى لكن

(الحادى والعشرون لشرط
 الماضى) نحو لو جاء زيد
 لا كرمته (ويقبل للمستقبل)
 نحو لو كرم زيد ولو آسا أى
 وان وعلى الأول الكثير
 قال سيدييه) هى (حرف بابا
 كان سيقع لوقوع غيره) أى
 الشرط فقله سيقع ظاهره
 أنه لم يقع فكأنه قال لا يتقاه
 ما كان يقع (وقال غيره)
 ومنه عليه العبرون (حرف
 امتناع لامتناع) أى امتناع
 الجواب لامتناع الشرط
 وكلا سيدييه السابق
 ظاهره فى هذا أيضا فان
 اتقاء ما كان يقع وهو
 الجواب لوقوع غيره وهو
 الشرط ظاهره فى أنه لا يتقاه
 الشرط ومرادهم أن اتقاء
 الشرط والجواب هو الاصل
 فلا ينافيه ما سبأنى فى أمثلة
 من بقاء الجواب فيما على
 حاله مع اتقاء الشرط (وقال
 الشاويين) هو (لجزء الربط)
 الجواب بالشرط كان
 واستفاد مما ذكر من اتقائهما
 أو اتقاء الشرط فقط من
 خارج (والصحيح) فى مفاده
 نظر الى ما ذكر من القسمين
 (وقال الشاويين) الامام) والد
 المصنف (امتناع ما يليه)
 منبها كان أو منقيا

المبتدأ الواقع بعدهما أى بعد لولا ولو ما قال مانته وسامحل معناهما انشراط الجملة على معنى
 أن الثانية امتنع مضمونها حصول مضمون الاولى اه فليتأمل (قوله لشرط) أى اذا شرط
 وبعبارة التخصيص ولو لشرط فى الماضى مع القطع باتقاء الشرط اه وقوله لشرط قال السعد
 أى لما بنى حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فربما فى الماضى اه وقوله فى الماضى
 متعلق بحصول لا بفرض وقوله مع القطع باتقاء الشرط قال السعد فليزى اتقاء الجزاء اه أى
 فاتقاء الجزاء بطريق اللزوم (قوله لما كان سيقع الخ) أى للدلالة على ان الشئ كان يقع فى
 الماضى لوقوع غيره فيه أى كان فى الماضى بحيث لو وقع غيره فى الماضى وقع هو فيه (قوله
 حرف امتناع لامتناع) أى حرف دل على امتناع الثانى لامتناع الاول وهذه العبارة يحتمل
 ان المراد انهم تدل على امتناع الثانى بامتناع الاول بطريق الاستدلال بامتناع الاول على
 امتناع الثانى وهو ما نهى عنه ابن الحاجب واعتزله ويحتمل أن المراد انهم تدل على امتناع الثانى
 لامتناع الاول بمعنى أنهم تدل على أن حله امتناع الثانى فى الخارج هى اتقاء الاول وهو ما قال
 السعدان المراد ورد به اعتراض ابن الحاجب وحاصله كما قاله السبأى انهم قد جعلوا فى شرط
 لم يبق من الامور التى توجب عليها وجود الجزاء الا هو فيكون اتقاء الجزاء فى الخارج مع ملا
 باتقاء الشرط فسيبينه من حيث الخارج لامن حيث العلم (قوله ومرادهم الخ) قال شيخ
 الاسلام اشار به الى أن هذا القول صحيح نظر الاصل فلا ينافيه ما خرج عنه مما قاله أى فتشيعف
 المصنف به بتصح ما يشتمل الامر من مستند مع أن فى لفظ ما صححه فتشككا اذ قوله امتناع ما يليه
 انما يكون باعتبار لوقوع واستلزامه لئلا ينافيه انما يكون بدونه اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن
 الاستعداد المذكور بان المصنف يريد به مذهب هذا القول أنه خطأ مطلقا لا أن ما ذكره أولى منه
 لعدم خروج نفي عنه وعدم الاحتياج الى النظر فى نفيجه الى الاصل وعن التمكن المذكور
 بغيره بل يبرهان بكون الاستلزام باعتبار لو أيضا بناء على انها وضعت للدخول على ما يكون
 مستلزما لما بعده أو سبأنيه ولو بايجل ولو سلم فلها دلالة على الاستلزام (قوله والصحيح) وقفا
 للشيخ الامام امتناع ما يليه) أى الصحيح أنه مدلولها امتناع ما يليه لان الصحيح صفة للقول
 والقول هو أن مدلولها الامتناع لا نفس الامتناع واستلزامه لئلا ينافيه الخ قال المصنف ورائى
 واختيار المصنف وقوله قالوا انه لا امتناع الشرط واستلزام التالى سواء كان التالى مثبتا
 أو منقيا ثم يقتضى التالى ان كان بين التالى والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف
 مما يبعد فالتالى ليعمل التالى فى ضيقه نحو لو كان انسانا لكان حيا وانما لا يلزم من اتقاء
 الانسان اتقاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان بخلاف ما اذا لم يكن له خلف
 نحو لو كان فيها آلهة الله لكان قد تأنى فى هذا المختار نظرون وجود الاول أنه لا يمكن
 وضع لولم يذكره لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه
 الجزاء لان اذا قبلت لوجبت لا كرمته فدللت على امتناع الجبى واذا كان الجبى منمنع
 الوجود فكيف يستلزم وجوده وجود الجزاء الثانى قوله ثم يقتضى التالى ان كان منته وبين
 المقيم مناسبة غير سديدة لانه جعل وجود الشرط ملزوم الجزاء ولا يلزم من اتقاء اللزوم اتقاء
 اللانم وان كان اللانم عقليا فكيف بالنسبة المذكورة (فان قلت) قال المصنف ان اتقاء

التالي يكون لازماً إذا لم يوجد خلف المقدم (قلت) وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة
الكلمة والاستدلال بها الا ترى أن المنطوقين اجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء
المقدم على انتفاء التالي لانها موضوعة لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء
مع عدم دلالة على ثبوت الجزاء وانتفاءه وترتب انتفاء الجزاء ناشئاً من المناسبة المذكورة
يكون مخالفاً لاجماع أهل العربية لاجتماعهم على انها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط فامتناع
الشرط على لامتناع الجزاء وأهل المنطق كلهم معطبة ون على انها الانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء
أي انتفاء الجزاء على لامتناع الشرط لان ما اختاره لا يوافق شيئاً من المذهبين الرابع لا يرب عند
من يعتديه ان لو وضعت لتعليق أمرها بآخر مع الجزاء بانتفاء الملحق عليه في الماضي قطعاً فليز
انتفاء الملحق أيضاً وعلى ما اختاره لا لتعليق اذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم
لوجود الجزاء وأما الانتفاء المذكور وانما حصل من المناسبة فلا يربط بين الانتفاء من قائل اه
ما رأيت في النسخة الواقعة في نفسه سقم لا يفتي قائم لم يعثر منها ثالث الاقطار كما ترى فلتسكلم
على ما يعثر منها وبما يقاس به غيره فان الامثال يستدل بعضها على بعض فنقول اذا أحسنت
الاعتدال في هذه الاقطار مع فاعلم معنى الكلام وجدتها مجرد خيالات وأوهام لانها لا تستلزم
الاغلاط القاسحة وعدم الاطاحة بجواهر المقام فاما قوله الاول انه لا يمكن أن يكون وضع
لولا كره فهو دعوى باطلة يتضح بطلانها من اقتضاح بطلان ما استجبه عليها من قوله لانها اذا
وضعت لامتناع الشرط الخ لان الشجرة تبقى عن الثمرة لكن هذا الدليل مع بطلانه لا يحتاج عن
اضطراب لان قوله لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه
لجزاء ظاهر كما ترى في أن حاصل هذا الدليل أن وضعها لامتناع الشرط يناقض دلالتها على
استلزام الشرط للجزاء فلا يصح أن تكون موضوعة لذلك الامتناع مع دلالتها على ذلك
الاستلزام وقوله لانها اذا قلت لوبتني أكرمك الخ ظاهر كما ترى في أن حاصله ان دلالتها على ذلك
الامتناع يناقض نفس ذلك الاستلزام وعلى التفسيرين فبطلان هذا الدليل في غاية الظهور
لوضوح بطلان المناقاة التي ادعاها عليهما أما على الاول فلان غاية ما يلزم منه دلالتها على ذلك
الامتناع وعلى ذلك الاستلزام وهذه الدلالة لا محذور فيها وجه لان غاية ما يترتب عليه لا يحقق
مدلولها التي هو ذلك الامتناع بان يتحقق امتناع الشرط أي انتفاؤه وذلك الاستلزام بان
يكون الشرط بحيث لو وجد وجد الجزاء لان معنى استلزام شيء آخر عدم انفكاك الآخر عن
ذلك الشيء اذا وجد وهذا صادق حال انتفاء ذلك الشيء الذي هو الملازم الا ترى أن طرأ
التحس يصف حال علمه بانه مستلزم لوجود النهار بمعنى أن وجود النهار لا ينفك عن وجوده
ويعمران هذا مما لا شبهة فيه لمن تصور معنى الاستلزام وأما على الثاني فلان غاية ما يلزم منه
دلالتها على امتناع الشرط مع كون الشرط في نفسه مستلزم للجزاء ولا محذور في ذلك بوجه لان
غاية الأمر أنه اذا تحقق مدلولها انصف الشرط بالانتفاء وعدم الوجود ويكون بحيث لو وجد
وجد الجزاء كما هو معنى الاستلزام ولا اشكال في صحة اتصافه بهذين الأمرين الا ترى الى صحة
الشرطية في محو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد دنا وقولك شيراً الى غير مثلاً لو كان
هذا انما كان حياً وانما مع اتصاف الشرط في الاول وهو تعبد الالهة بالامتناع أي الانتفاء

(واستلزامه) أي ما يليه
(التالي) مبتدأ كان أو متفياً
فالأقسام أربعة (ثم يفتي
التالي) أيضاً (ان مناسب)
المقدم بان لزمه عقلاً أو عادة
أو شرعاً (وليفضت المقدم
غيره كلو كان فيهما آلهة الا
الله أي غيره (لقد دنا) أي
المعروف والارض فسادهما
أي شروجهما من نظامهما
المشاهد مناسب لتعدد
الاله لزمه على وفق
العادة عند تعبد الملوك
من القائل في الشيء وعدم
الاستلزام عليه

المتعذر من لواصدا في الاستحالة وبإستلزامه هو لقسا السعرات والارض وفي الثاني وهو
 كونه انفسا بالامتناع أي الانتفاء وبإستلزامه لكونه سبوانا كما يتصل على ذلك كلامهم كما
 هو معلوم لمن لم يأت في خبره فان كان باصلا هذا الوجه أن الشيء حال عدمه لا يمكن أن يتصل
 بإستلزامه لغيره فقد ظهر بطلانه بما لا مزيد عليه ومن هنا ينظر في قول شيخ الاسلام ما معه
 أن في لفظ ما محله أي المصنف تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه انما يكون باعتبار ولو وقوله
 واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه أنه وفي قول شيخنا الشهاب قوله واستلزامه لتاليه أي مع
 قطع النظر عما اقتضته لومن امتناع ما يليه فإذا دخلت على شيء كانت مقتضية لامتناع ما يليها
 وكان ما يليه لا يكون امتناعا للمفاد بل هو إستلزام لتاليه فان المتبادر من عبارتهما كما ترى ارادتهما
 حاصل هذا الوجه فان أراد اشياء آخر فليبين تشككهم عليه وان كان حاصله ان المراد هنا
 بالامتناع هو الاستحالة واستحالة الشيء تنافي إستلزامه لغيره فهو غلط فاش اما أولا فيكون
 المراد بالامتناع الاستحالة تنافي نحو مثال لو لم يخف الله لم يحصه اذ الشرط فيه لاستحالة فيه اذ
 ثبوت عدم الخوف المذكور يمكن قطعا فليس المراد بالامتناع هنا الا مجرد الانتفاء أهم من أن
 يصحبه استحالة أو لا كما سبق الاشارة اليه وأما ثانيا فلو سلمنا أن المراد به الاستحالة لكن استحالة
 الشيء لا تنافي انصافه بالاستلزام لغيره كما هو ظاهر من التمثيل بنحو لو كان فيها آلهة الا الله
 وبكيفية شاهد على ذلك ما اشهر وشاع فيما بينهم من قولهم ان استحالة المزمع تدل على
 استحالة المآلزم اذ به غاية التصريح بان استحالة الشيء لا تنافي أن يكون ملزوما للشيء آخر وما
 قرره في صفات الله السلبية نحو انه تعالى ليس بجسم الخ واحتجاجهم عليها بإستلزام تلك
 المنفيات تلك الوازم الباطل في نفسه غاية التصريح أيضا بان كونه جسما الخ مع استحالة
 إستلزامه للصعالات التي ينورها وان كان حاصله أن كلام المصنف يقتضي ثبوت الجزاء مع امتناع
 الشرط مع عدم امكان ذلك بطلان هذا أظهر من أن يحتاج للتنبه عليه اذ ليس في عبارة
 المصنف ما يدل على ذلك بل ولا يجهل به وجه ادخالها كما هو جلي أن القول الصحيح هو أن
 مدلولها امتناع الشرط أي انتفاؤه وكون ذلك الشرط المنفي ملزوما للجزاء وليس في هذه دلالة
 ولا احتمال لثبوت الجزاء مع انتفاء الشرط وأما قوله الثاني قوة ثم ينفي التالي ان كان منه وبين
 المتقدم مناسبة غير بعيد فيستقيم بطلانه من انصاف بطلان ما استدلل به عليه من قوله لأنه جعل
 وجود الشرط ملزوما للجزاء ولا يلزم من انتفاء المزمع انتفاء اللازم أي يلزم أن يكون اللازم أهم
 ووجه بطلان هذا الدليل في غاية الظهور وذلك لان المصنف لم يحكم بان مجرد انتفاء المزمع يدل
 على انتفاء اللازم - حتى يورد عليه انه لا يلزم من انتفاء المزمع انتفاء اللازم فلا يدل انتفاء المزمع
 على انتفاء اللازم وانما حكم بان انتفاء المزمع اذ لم يختلف ذلك المزمع غيره في الاستلزام بان
 انحصرت المزمومة فيه يدل على انتفاء اللازم لانه قال ثم ينفي التالي أي الذي هو اللازم ان
 نائب التقدم أي لزمه ولم يخلف التقدم غيره أي في إستلزامه لذلك التالي ولا شبهة في صحة ذلك
 حيث لا اذ لم يخلف التقدم غيره كان لازمه لازما مساويا اذ لا ملزومه لذلك المزمع المعين
 ولا شبهة لما قل في أن انتفاء المزمع المساوي يستلزم انتفاء اللازم المساوي فلا منتأى هذا
 الايراد الا القلة وعدم التامل

وكم من عائب قوله صحيحاً • وافقته من الفهم السقيم
فتفطن لذلك وأما قوله فكيف بالنسبة المذكورة فتعني أنه المراد بالنسبة غير اللزوم
العتلى وهو خطاب المراد بها اللزوم مطلقاً عقلياً وغيره وما أغفله عن قول المجلي تفسيراً
لقول المصنف فاسبب المقدم مانعه بأن لزومه عقلاً أو عادة أو شرعاً وأما قوله في جواب السؤال
الذى أورده قلت وجود الخلق وعدمه لا يدخل في دلالة الكلمة فتقدمه بفسادها
قرينه وذلك لأن عدم الخلق يقتضي المساواة بين اللزوم والمزوم لأنه إذا انحصرت اللزومية
ففيه فقد ساواه اللزوم ومن البديهي أنهم ما إذا تساوا يدل اتقاء اللزوم على اتقاء اللزوم لأنه
يلزم حيث يتبدل من اتقاء اللزوم اتقاء اللزوم فدعواه عدم المدخلية غلط صريح فإن أراد أن
وجود الخلق وعدمه لا يدخل في دلالة لفظة لوقلتنا المصنف لم يفسد دلالة على اتقاء التالي
القول القهوم من كلامه أن الدال على ذلك هو مجموع اتقاء المقدم المدلول وهو عدم خلق
المقدم كما يصرح به قوله ثم فتى التالي الخ دون أن يقول لم يدل على اتقاء التالي الخ مثلاً
فتفطن لذلك وأما استدلاله على هذا الجواب الباطل بقوله الأثرى أن المنطقين الخ فهو مستقيم
بإشاد قول القائل

سارت مشرقه وسرت مغرباً • شتان بين مشرق ومغرب

لأن كلام المنطقين المذكور في مجرد اتقاء المقدم ووجه عدم جواز الاستدلال المذكور
حينئذ احتمال وجود الخلق وكلام المصنف في مجموع اتقاء المقدم مع عدم الخلق ولا شبهة
في أن مجموعه ما يدل على اتقاء التالي كما تنبى لا مزيد عليه فإن أحد هاتين الاستخوان
ما ذكره بعد ذلك إلى الرابع فقيمة في هذه السبعة التي سقتها لا يخفى عليك وكان وجه هذا
النظر الثالث المقتضى بهذا الكلام ما ذكره بقوله وترتب اتقاء الجزاءات ثمانين المناسبة
المذكورة في الخ وجاهد أنه جعل اتقاء الجزاءات بباب المناسبة وهذا مخالف لأجاء أهل العربية
على أنه لا امتناع الشرط كما أن ما ذكره مخالف لأطابق أهل المنطق على أنها لا اتقاء الشرط
لاتقاء الجزاءات كل هذا هو وجه هذا النظر كما هو ظاهر هذه العبارة فلا مشأه إلا عدم
التأمل أنما النسبة المدعى مخالفتها لطابق أهل المنطق على ما ذكره فلا نأذ كره أهل المنطق
استعمال آخر للوجهين كلام النحويين فيه كما بينه الأئمة كالملة السبعة المتفازات وغيره
فلا يضر مخالفة ما ذكره المصنف وأما مدعى مخالفته لما ذكره أهل العربية المذكور فأملاً ولا
فالمصنف في هذا الكتاب نعم الوالد قد رد ما قاله كما أوضحت في غيره هذا الكتاب وعدل عنه إلى
ما قبله مناعن والده فلا وجه مع ذلك إلا عدم قراض عليه مجرد مخالفة ما ذكره أهل العربية
الذي لا يوجب لما قل أن يصترض على من رد قول غيره ويصح خلافه مجرد مخالفة أقول الغير
المذكور كما لا يخفى فإن كان وجه الاعتراض أنهم أجمعوا على ما ذكره ومخالفة ما أجمعوا عليه
ممنوعة فإليه صنع كونهم أجمعوا على ذلك ثم منع أنه يمنع مخالفة أجمعاء ومن تأمل طريقة
ابن مالك والرضي ونحوهما حديث خالفوا الكلمة في موضع بل صرح الرضوي في غيره بأن
من ذهب النواة كذا وأنه هو يقول كذا علم أنهم يجوزون مخالفة أجمعاء من أهل طرية تبسيع
الفتنة والتأمل في ألباب كذا المصنف الذي اعترضوا به فخرية الأئمة الملقين وأن

صرح بعضهم باستناع شرط اجابتهم وأما ثانياً فلا بد أن جعل استقاء الجزاء بمعية المناسبة كما
 توهمه الكوراني بل انما جعله بسبب استقاء الشرط مع عدم ما يخلفه في الاستنزام كما يصرح
 بذلك قوله والصحيح امتناع ما يليه مع قوله ثم أي بعد أن أفادت امتناع ما يليه بقى الثاني أن
 ناسب المقدم أي لزومه كما هو القرض ولم يخلف المقدم غيره أي في استنزام التالي أي لاجل استقاء
 المقدم مع استقاء ما يخلفه في الاستنزام فقد وافق القوي يعني أن استقاء الجزاء بسبب استقاء
 الشرط غاية الأمر أنه بين أن مجرد استقاء الشرط لا يكفي في سبيبة استقاء الجزاء بل لابد معه من
 استقاء ما يخلف الشرط أيضاً أخذاً من مواضع لا تخصي بثبوتها الجزاء مع استقاء الشرط لاجل
 ربه وما شئت الشرط في الاستنزام فالجواب أن وافق القوي يعني أن ذلك لا يفسد ما سبقه
 وقد دل الدليل والتبجح على اعتباره ومثل ذلك على الأغلب عليه عند من أتى بالمنع وهو شهيد
 نعم قول المصنف أن ناسب المقدم قد يقال لأحاجة إليه لأنه لا يكون الامتناع لأن المراد امتناعه
 لزومه كما تقدم وهذا الزوم ثابت لمصلحة وقد استفيد من قوله واستلزامة تالاه فانه إذا كان
 مدلوله استنزام للمقدم للتالي لزم أن التالي لا يكون إلا لزماً وأن كان لزومه نافذة باعتباره نفسه
 رآخري باعتبار ما تضمنته كما بينه شيخنا العلامة في حواشيه قلنا بل وأما قوله الرابع لا يرب
 عنه من بعده إلى قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لموضوعه لا استقاء الشرط الخ فساد
 واضح أمافوه وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لموضوعه لا استقاء الشرط الذي وجوده مستلزم
 لوجود الجزاء فهو اذ ليس على عدم فهمه المتز وذلك من الغفلة اذ كيف يصدي الإنسان
 لشرح هذا الكتاب ولارد على مصنفه ويشراحه قبل أن يفهم معانيه وذلك لأنه توهم أن قول
 المصنف امتناع ما يليه الخ هو تمام هذا القول الذي اختاره في هذا الكتاب تعالى والله وأيسر
 كذلك بل من جملة هذه الأقوال التطبيق في الماضي الذي أفاده قول المصنف لشرط الماضي
 لأن قوله قال سيديه إلى آخر الأقوال التي حكاه واختار منها ثالثها متروكة على قوله شرط
 الماضي فكأن شرط الماضي قد رمت على عليه بين الأقوال الثلاثة واختلاف الأقوال انما
 هو في الزيادة على ذلك كما أشار إلى ذلك الشارح الله لامة المحقق المحلى بقوله وعلى الأول
 الكثير قال سيديه الخ فافاد أن الأقوال الثلاثة متشكة ترك في القول بكونه شرط الماضي
 واختلافها فيما زاد على ذلك وبهذا يظهر سقوط اعتراضه بانها موضوعه للتعليق وعلى ما اختاره
 المصنف لا تعليق وأنه لا منشا لهذا الاعتراض الا عدم فهم المتز وذلك لما بين من اعتبار التعليق
 على مختار المصنف أيضاً قد برر وأما قوله وأما الاستقاء المذكور انما حصل من المناسبة فهو
 مدح لسانينه فيما سبق أن استقاء الجزاء مستتب على مختار المصنف عن استقاء الشرط مع استقاء
 خلقه وكان مفاداً هذا الاعتراض وتوهم أن قول المصنف أن ناسب شرط في استقاء التالي وليس
 كذلك وانما ذكره زيادة ابضاح في تصدير المسئلة بالزوم بين الشرط والجزاء لا فلا يرب بين
 الاستقاء من قتائل انتهى هذا واعلم أن المصنف في منع الموانع رجوع عن اختياره في القول إلى
 القول الأول وأحال الكلام بعد ذلك على ما بينه من حيث قوة فيه وذهب قوم إلى أنها حرف
 امتناع لا امتناع وهي عبارة لا مبرر بين ورودها جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو العباس القراني
 والشيخ الإمام أبو الوفاء وغيرهما قال أبو الوفاء رحمه الله دعوى دلالة على الامتناع بطلانها موقوفة

بما لا قبل به ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولوان مافي الارض من شجرة أقلام والبحر عرسه
من بعده سبعة أبحر ما تقدمت كلمات الله فالوا فلو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نقاد الكلمات
مع عدم كون كل مافي الارض من شجرة أقلاما يكتب الكلمات وكون البحر الاكبر عرسا
الدواة وكون السبعة الابحر علوة قد ادأوهي عند ذلك البحر وقول عز رضى الله عنه نعم العبد
صهيب لو لي نصف الله لم يعصه قالوا فيلزم ثبوت المصيص ثبوت الخلف وهو عكس المراد ثم قال
بعد ما طال واعلم انا كتبنا هذا ونحن فوافق الواه اذ ذاك على ما رآه وذلك صبرنا عنه بلفظ
العصم وأما الخي آراء الآن وادعى ارتداد عابرة سيدي به اليه وطابق كلام العرب عليه فهو
قول المعريين وأما قول الواه انه منقوض بما لا قبل به مما لا يظهر رى الى ان قال فاقول مدلول
لو الشرطية امتناع التالى لامتناع المقدم مطلقا وهذا هو المتيقن من قوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس حداها ولو لكن حق القول منى لا ملائجهن فالمعنى والله أعلم ولكن حق القول فم
أشأ أولم شأ الحق القول ولو أراسكهم كثيرا فاستسلمت ولتنازعتم في الامر ولكن الله لم أى فلم
يريكوهم كذلك وأطال في ذكر الامثلة وفي تقريرها الى ان قال فهذه الاما كن وامثالها
صريحة في انها لا امتناع لانها عقيب بحرف الاستدراك داخل على فعل الشرط متفيا لفظ
أو مع حق ففى بمنزلة وما ريت اذ ريت ولكن القوي فاذا كانت دالة على الامتناع ويصح
تفسيرها بحرف الاستدراك دل على ان ذلك عام في جميع موارد هوالا يلزم الاشتراك وعدم
صحة تعقيبها بالاستدراك وذلك هو ظاهر أو صريح كلامه في قوله فخرج عنه وقول الشيخ
الاسام ان ذلك منقضى بما لا قبل به يقول عليه لانه منقضا بشئ وقوله فقال تعالى ولوان
مافي الارض الاية وقال عز ولو لي نصف الاثر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ريتنى في
حجري لما حلت لي قلنا يمكن وذلك كله الى الامتناع وفيه فوضع في هذا قالين اذا قلنا امتنع
طرح الشمس لوجود البسل فليس معناه استعاضة طوع الشمس رأسا بل استعاضة لوجود البسل
وفرق بين استعاضة ذلك واستعاضة المطاق فان الاول أخص من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص
ارتفاع العام فاذا قلنا لو عرف امتناع لامتناع كان المعنى به ان التالى يتمتع امتناعا مضاعفا الى
امتناع المقدم وليس المعنى به انه يتمتع مطلقا قال اذا عرفت هذا فقول قد بوزى بالوصلة
على ما يعصب العقل كونه اذا وجب مقتضاها لوجود شئ آخر مر اذا ثبت ان ذلك لا يلزم
تضييقا لاستعاضة وجر ذلك الشئ الاخر الذى ظن انه يوجد عند وجود ما يحسبه العقل
بمقتضاها كان قول لعابد الشمس لوجدتها الشمس ما أغنت عنك من الله شيئا فان مر ذلك ان
عبادتها التمسنة لا تغنى وفي الحقيقة الازدياد من عبادتها الازدياد من عدم الاغناء ولكن لما
كان الكلام خطا بل من يعتقد انها مغنية حسن انراجة في هذا القلب وكذلك تقول السائل
اذا حكمت أمر منعه لو تضرعت الى الله شفيع ما قضيت لك سؤالا وكذلك اذا جاء بصيغة ان
الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعترفين به ثم الشرط كما في قوله تعالى ان تستقر لهم سبعين
مرة فلن يعز الله لهم لان المراد قطع الالباس فالايمان بصيغة لوفى بشرية متشابهة لمتشابهة
الامتناع لا تقاها اذا فهمت هذا جئت اليك الى ما أوردته نقضا قوله لم يلزم نقضا ان كلماته عند
اشتماله كون مافي الارض من شجرة أقلاما وهو الواقع في انهم انما ادأوه وهو مستحيل جوازه ان

عدم التقاد انما يلزم انتفاء اولي كان المقدم على الايسر والعقل انما يتشتمل على انتفاء ما اذا كان
قد يتصوره العقل مقتضيا فان لا يلزم عند انتفاءه اولى واخرى وهذا لان الحكم اذا كان
لا يوجد مع وجود المقتضى فان لا يوجد عند انتفاءه اولى بمعنى لوني الاية انه لو وجد المقتضى
لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد وايسر المعنى لكن لم يوجد فوجد لا متناع
وجود الحكم بلامقتضى فالماصل ان ثم امرين احدهما امتناع الحكم لا متناع
المقتضى وهو مقرر في بداية العقول وثانيهما وجوده عند وجوده وهو الذي اتمت لولتنبيه
على انتفاءه مباغته في الامتناع فالولا تحكم في الدلالة على الامتناع مطلقا لما في بها في زعم
انها والحالة هذه لا يدل عليه فقد عكس ما يقضيه القرب بها فانها انما تأتي بخرجها لمباغته في
الدلالة على الانتفاء لما للو من التحكم في الامتناع وانما اذا فهمت ما ألقيت اليك في الاية
من المعنى فقلته الى الاثر وبخيره فتقول لو لم يحتمل به سبب لم يعص لما عنده من اجل الله تعالى
المانع من وقوع المعصية فكيف اذا خاف فانه اذا خاف بجمع ما تعان الاجلال والخشية واذالم
يحتمل يكون المانع واحدا وهو الاجلال فالمعصية مستقيمة على التقديرين وحيى بلوقتها على
الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الامام
ومن معه الى الولا تصرح بهم بل انما تدل على خلاف الامتناع في مثل ما ذكرناه انتهى كلام
المصنف فليتامر فيه (وأقول) ما ذهب اليه الشيخ الامام وتبعه عليه في جمع الجوامع لانه مبني
على انه فهم من قولهم في لواها الامتناع الجواب لامتناع الشرط ما فهمه ابن الحاجب
من ان معناه انه يستدل بامتناع الشرط على امتناع الجواب ثم اعترض عليه بان الشرط
سبب والجواب منسب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المنسب لجواز ان يكون للنسب اسباب
متعددة قال بل الامر بالعكس أي انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء
المنسب يدل على انتفاء جميع أسبابه بل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا لا لقد تافاه
انما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة بدون العكس واستحسن غيره
ذلك وعبر في توجيهه بان الشرط ملزوم والجواب لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من
غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم وعما يدل على ان الشيخ الامام فهم ذلك قوله دعوى دلالتها
على الامتناع مطلقا منقوضة بما لا قبل به ولما فهم ذلك ورأى انتفاضة جواز كره ضم الى امتناع
الشرط ان لا يخلفه غيره فجعل الدال على الامتناع مجموع انتفاء الشرط وانتفاء خلقه كما اثرنا
اليه في الكلام مع النكوراتي كما تقدم وبحيث يورد عليه ما يسطر المولى سعد الدين في مطولة
ويختص به الزيدية على ابن الحاجب من انه ليس المعنى ما ذهب اليه بل انها دلالة على ان انتفاء
الجواب في الخارج انما هو بسبب انتفاء الشرط وحاصله كما قال السراي في حواشي المطول
ان لو تسمع في شرط لم يبق من الاله والقرينة وقت عليها وجود الجزاء الا الشرط فيكون انتفاء
الجزاء في الخارج بحيث لا ياتقاه الشرط فسيبينه من حيث الخارج لان حيث العلم مثلا
هداية الجميع لم يبق على عاقبة وقت عليه حقيقة الا تعلق مشتبه تعالى بها وقد اتفق في الهداية
في الخارج بسبب انتفاء تعلق الحقيقة لا انه يستدل بانتفاءه على انتفاءها فيكون سببا للحكم لان
انتفاءها معلوم لا سماع وانما الكلام في السبب الخارجى وكذا في قوله لو سألني زيدا كرمته

انتفاء الجبى - والا كرام كلام معلوم للسامع وانما المتفقد هو بيان سبب انتفاء الا كرام في
 الخارج فمقصود القوم من قوله - من قولهم لولا انتفاء الثانى لانتفاء الاول ان سبب انتفاء الثانى في
 الخارج انتفاء الاول لان انتفاء الاول يدل على انتفاء الثانى وبقيده العلم به كماله ابن الحاجب
 فاعترض بان انتفاء السبب والملازم لا يستلزم انتفاء الملبى واللازم فلا يدل عليه ولا يفيد العلم
 به انتهى وعلى هذا فالشيخ الامام موافق لابن الحاجب في الاعتراض الا ان ابن الحاجب يدل
 الى انهما على العكس مما قالوه أى انه يدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء
 السبب يدل على انتفاء جميع أسبابه والشيخ الامام يدل الى تقييد دلالة امتناع الشرط على
 امتناع الجواب بما اذا انضم اليه امتناع خلقه ايضا فالدال على امتناع الجزاء مجموع
 الامتناعين لا أحدهما وحده فموجب الحاجة الى هذا التقييد لانه ليس معنى عيانهم
 ما فهمه بل ما تقدم بيانه لكن يرد على هذا الجواب ان المعنى الذى تقدم بيانه لا يتأتى في نحو
 قوله لولا يخفى الله ليعصه والجواب انهما استعمالا آخر وهذا التصور وارد عليه ومن ثم قال
 السببى قيل لو فتعمل لمعان ثلاثة بيان سببية أحد انتفاء من معلومين فلا يخرج بسبب
 الواقع دون العلم فلا يتصور فيه استدلال وهذا هو الكثير المتعارف وقصد لزوم الثانى للأول
 مع انتفاء اللازم المعلوم ليستدل به على انتفاء الملازم المجهول كاتى قوله تعالى لو كان فمع ما أنه
 الا الله انتفاء ما كان استقرار شئ يربطه بآخر بعد التقييد كقوله لولا يخفى الله ليعصه انتهى
 ويحتمل انه معنى على انه فهم من قوله - المذكور ما سبق عن المولى سعد الدين انه مرادهم ولعله
 على هذا لما اعتقد ان مجرد انتفاء الشرط في الخارج لا يصح ان ترتب عليه انتفاء الجزاء في
 الخارج لان انتفاءه معينه لا يوجب انتفاء المعلول بل هو ان يثبت بغيره ما ينافى على جواز
 تعدد العلل ضم الى انتفاء الشرط انتفاء خلقه ايضا لان مجموع الانتفاعين اذا ثبت في الخارج
 أوجب انتفاء المعلول قطعا اذا حصل ذلك - بهذا انتفاء جميع الغال وجوابه يعلم مما تقدم عن
 السببى في بيان حاصل مرادهم وله معنى على امتناع تعدد العلل الا ان هذا الجواب لا يجرى
 في نحو لولا يخفى الله ليعصه والجواب انهما استعمالا آخر وهذا التصور عليه كما تقدم فليست
 في المقام - حق التامل (قوله لولا يخفى الله ليعصه) قال شيخنا الشهاب ان تقول بل خلقه
 اختيارا واصنافا المختار لفساد انتفى (وأقول) الفساد انما يقترب على ارادة الفساد لا اختيار
 أى تعلق الارادة به لا على تحقق الارادة لا اختيارا في نفسه والارادة كل شئ يصح ان تتعلق
 به ولم يوجد هنا تعلق الارادة كما هو ظاهر فتأمل وقد توهم هنا أيضا ان عدم الاله يخلق التعدد
 ونساده ظاهر لان الكلام كله على التقدير الواقع ووجود الاله بل وجوب وجوده كما لا يخفى
 (قوله أى كان خلق الخ) اشارة الى انه ليس المراد بقول المصنف لان خلقه تحقق الخلق
 بل ان يعلم ان هناك خلقا قد يتحقق وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت الثانى والا يثبت وبهذا قال
 الشارح فلا يلزم انتفاء الثانى ولم يقل فلا يتحقق الثانى وبهذا ينفخ منال المصنف فان الشئ فيه
 قد يكون سلبا فلا يلزم وجود الثانى وقد يكون جبرام فلا يلزم كما قال الشارح بل هو ان
 يكون جبرا الخ (قوله اما أمثلة بقية الاقسام فهو لولا تخفى ما كرم الخ) يحتمل ان هذه
 الامثلة هي المقدمة في شئ يحتمل أن يرد في المادة المترتبة وان لا فلا يلزم انتفاء التالى

ولم يخفى التعدد في ترتيب
 الفساد غير متيقن الفساد
 بانتفاء التعدد المقادير
 نظر الى الاصل فيها وان كان
 القصد من الآية العكس
 أى الدلالة على انتفاء
 التمدد بانتفاء الفساد لانه
 أظهر (لان خلقه) أى
 شئ المتقدم غير ما كان له
 خاف في ترتيب التالى عليه
 فلا يلزم انتفاء التالى
 (كقولك) في شئ (لو كان
 السبب لكان سببا)
 فالجواب مناسب للانسان
 للزومه له عقلا لانه جزؤه
 ويختلف الانسان في ترتيب
 الجوانب غيره كالخيل فلا
 يلزم انتفاء الانسان عن الشئ
 المقادير لولا انتفاء الجوانب
 عند بلوا وان يكون خارا
 كما يجوز أن يكون جبرا
 اما أمثلة بقية الاقسام
 فهو لولا تخفى ما كرم الخ
 لو جئنا ما اعتدك لولم
 يبق أهلك

(وبقيت) التالى بقسمه على حاله مع انتفاء المقدم بقسمه (ان لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاءه اما بالاولى كقولهم تحفت
لربهم) الماخوذ من قول عمر رضى الله عنه وقيل النقيض على الله عليه وسلم ١٩١ نعم العبد صيب لولم يحفت الله ليعصه رتب

عدم الصبيان على عدم
الخوف وهو بالخوف المقادير
بلو أنسب فيترتب عليه أيضا
في قصده والمعنى انه لا يعصى
الله أصلا أى لا مع الخوف
وهو ظاهر ولا مع انتفاءه
اجتماعه تعالى عن ان
يعصيه وقد اجتمع فيه
الخوف والاجتماع رضى
الله تعالى عنه وهذا الاثر أو
الحديث المذهب ورين العلماء
قال أخو المصنف كغيره
من المحدثين انه لم يجده فى
من كتب الحديث بعد
القصص الشديد (أو المساواة
لرضاع) الماخوذ من قوله
صلى الله عليه وسلم فى ديرة
بضم المهمل بضم سلمة أى
هذه الماهلة تحت النساء
أمر به أن ينكحها انها الولم
تكن ربيته فى حجرى
ما حلت فى انما لا ينفه أخى
من الرضا عروا الشيطان
رتب عدم ما على عدم
كونها ربيبة المين يكونها
بنت أخى الرضاع المناسب
هوله شرعا فيترتب أيضا
فى قصده على كونها ربيبة
المقادير لولم المناسب هوله شرعا
كتناسقه الاول سوانا مساواة
حرمه الصاهرة لحرمه
الرضاع والمعنى انها لا تحل
لأصله لانها وصفيق لولم

وذلك لانه فى الاول خاف عدم المحيى فى ترتب عدم الاصل رام عليه الامتداد وفى الثانى
خلف المحيى فى ترتب عدم الالهة عليه الاحسان اليه والقيام به مانه مثلا وفى الثالث خاف
عدم المحيى فى ترتب الالهة عليه الاسماء والاخلال بما يليق به الا ان الخلف فى هذه المواضع
قد يتحقق وقد لا يتحقق ثم رأيت فى المغنى ما نصه والنوع الاول يعنى وهو ان يعقل به
الجوآن ارتباط مناسب على ثلاثة أقسام ما يوجب فيه العقل مخصوصا بسيمة البانى فى سبيبة
الاول فهو ولو شغلنا رغبناهم انهما يلزم من امتناع الاول امتناع الثانى قطعاً وما يوجب عدم
الاخصار المذكور نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً وهذا يلزم فيه من
امتناع الاول امتناع الثانى وما يجوز فيه العقل ذلك فهو لو جاء فى زيداً كرمه فان العقل
يجوز اخصار سبيبة الاكرام فى المحيى ويرجح ان ذلك هو الظاهر من ترتب الثانى على الاول
وانه المتبادر الى الذهن واستصحاب الاصل وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء السبب
المساوى لانتفاء السبب لاعلى الانتفاء مطلقاً وبطل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق
انتهى فيحصل ان يجرى ما ذكره فى هذا المثال فى أمثلةنا (قوله) وبقيت ان لم يناف وناسب الخ
قال الكوراني وقوله ان لم يناف زائد لا فائدة فى ذكره لانه شرط أن يكون مناسباً لمقتضى
الشرط من باب الاول أى بقوله وناسب بالاولى فكيف يتصور أن يكون مناسباً لانتفاء الشرط
أى حتى يحتاج الى اشتراط نفيه انتهى (وأقول) حاصله ان قوله ان لم يناف مستدرك مع قوله
واستلزامه لانه كما قدمناه بل قوله لان خاتمه كقولك لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لا حاجة
اليه مع قوله وبقيت ان لم يناف وناسب بالاولى الخ لانه من لازم مناسقه لانتفاءه ان يخلف المقدم
غيره كاهو ظاهر فالحال هذا انه يثبت اذا خلف المقدم غيره فى ترتبه عليه بالاولى أو بالمساواة
أو بالادوية فمع ذلك أى حاجة الى قوله لان خلقه الخ وغاية ما يحجب به عن هذا انه لم يرد بقوله
لان خلقه محمول الخلف بالفعل بل أن يكون الانتفاء مظنة الخلف كما أشار الى ذلك الشارح
بقوله أى كان له خاف وحيداً فان تحقق الخلف ثبت التالى والا فلا كما أشار اليه بقوله فلا يلزم
بانتفاء الانسان عن الشيء الى قوله لا يجوز أن يكون حجراً فيكون الفرق بين قوله لان خلقه الخ
وقوله وبقيت الخ ان الاول اشارة الى ما يحتمل الثبوت وعدم الثبوت والثانى اشارة الى تفصيل
ما ثبت ولا بدقائه ويمكن ان يجاب عن استدراك قوله ان لم يناف مع قوله بعده وناسب بانه تنبيه
على ان التالى قد ينافى انتفاء المقدم اذ لو سكنت عن ذلك توهم مناسقه له أبداً فاعتماد (قوله)
وبقيت ان لم يناف الخ يؤخذ من تقرير هذا القسم وأما مثله تحقق الخلف هنا وعلى هذا يحصل
من كلام المصنف ان الخلف قسمان أحدهما ان يعلم وجوده ولا يلزم تحققه فى المادة المفروضة
وهذا ما أشار اليه بقوله السابق لان خلقه كما تقدم بيانه والثانى ما علم تحققه فى المادة المفروضة
وهو المراد فى هذا القسم وأما مثله (قوله) ويجمع بين ما تقدم فى اسمها الخ قال شيخ الاسلام بناء
على ان مسمى الاسمين واحد وليس كذلك فان لاسم سلة من ابى سلة باقين قريب ودره الخ وأقول
بعد افادة مجرد هذا يكون الجمع مبني على التثنية فاما (قوله) وهذا المثال للاولى انقلاب
على المصنف سواء الخ قرر شيخنا العلامة كلام المصنف بوجه آخر غير ما قرره الشارح ثم
استنتج منه رداً على الشارح حيث قال قوله وبقيت التالى بقسمه الخ اعلم ان التالى تارة

انفرد كل منهما بحرمته كونها ربيبة وكونها ابنة أخى الرضاع والنساء حيث تضمنت ما قام عندهن بارادته فكأنها حوزن
أن يكون حيلها له من خصائصه وقوله فى حجرى على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم فى اسمها

بأنه نفس المقدم وفيه قسمان أحدهما أن لا يختلف المقدم غيره وثانيهما أن يختلفه غيره وقد
أشار إليهما بقوله ولم يختلف وقوله لأن خلقه وتارة يناسب ما تضمنه المقدم لأنفس المقدم وفيه
ثلاثة أقسام أحدها أن يناسب التالي ذلك الأمر الذي تضمنه المقدم بالاولوية كالولي في حق الولي
بعضه فان المقدم وهو عدم الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذا لم يأت
ناشي عن المشاهدة وهي بعدم العصيان أولى منها بالخوف الى آخر ما أطال به وقال في آخره
فقول المصنف ان لم يناف وناسب الضمير القاعل فيها عائد على التالي والمفعول المحذوف هو
المقدم لا اتفاقه كما قرره الشارح فالتال الثالث لا قلب فيه فليتناهل مع الانصاف (وأقول)
هذه التي جعل عليه المقتضى ودفع به اعتراض الشارح ليس بشيء هيها ما أولا ولا لانه منافي لمراد
المصنف الذي صرح به في منع الموانع كغيره من أمثلة النصوص وذلك لانه ذكر فيه تفلا عن والده
التابع هو في هذا الكلام كما صرح به فيه بقوله بعد كلامه وقد نصنا عن شئ في جمع الجوامع
وقوله واعلم اننا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذلك على ما رآه انتهى ما يرده هذا الجواب
ويصرح بان المفعول المحذوف هو اتفاق المقدم لا نفس المقدم حيث قال وان لم يكن الترتيب
بين الاول والثاني مناسباً لم يدل على اتفاق الثاني بل على وجوده من باب الاول مثل نعم العبد
صحيح لم يختلف الله لم يعضه فان المعصية متضمنة لعدم الخوف فعند الخوف أولى انتمهي
فانه مخرج كما ترى في أن مفعول مناسب اتفاق المقدم لانه جعل الاولوية عند الخوف حيث قال
فعند الخوف أولى والخوف هو مضمون اتفاق المقدم لا نفس المقدم ولا ما تضمنه بل نفس المقدم
هو عدم الخوف كالا يمتني وهو لا يتضمن الخوف وفي المعنى مانعه والتويع الثاني يعني وهو ان
لا يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب قسمان أحدهما ما يراد فيه تقرير الجواب وجد الشرط
أو قد ولكنه مع تقدمه أولى وذلك كما لا يخفى عن غير فانه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال
وعلى أن اتفاق المعصية مع ثبوت الخوف أولى اهما فانظر قوله وجد أو قد ولكنه مع تقدمه أولى
وقوله وعلى ان اتفاق المعصية مع ثبوت الخوف أولى فانه صريح في موافقة ما قاله الشارح واذا
علمت ذلك علمت ان الشارح شرح كلامه على وفق مراده ومراد القوم ثم اعترضه وان شيخنا حل
كلامه على ما ياتي مراده ومراد القوم لعدم اطلاعه على كلامه في غير مشته وعدم مراعاة
مراد القوم أو قصد مخالفتهم ليتوصل بذلك الى رد اعتراض الشارح لشقه بجزأه وأما ثانيا
فلان هذا الجمل لا يوضح في مثال أول الاقسام كقول المصنف ان عدم العصيان لا يناسب
عدم الخوف بالاولوية من الخوف بل الامر بالعكس وأما قوله في تقريره فان المقدم وهو عدم
الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذا لم يأت ناشئ عن المشاهدة وهي
عدم العصيان أولى منها بالخوف انتهى فلا يصح لانه ان اراد يتضمن عدم الخوف للاجلال
استلزامه له أو دلالة عليه فليس يصح لقطع ضرورة بان عدم الخوف لا يستلزم الاجلال
ولا يدل عليه والمنازع في ذلك تكبير مباح قطعاً فلا يلتفت اليه وان اراد به صاحبه الاجلال
اعدم الخوف بحسب الواقع على سبيل الاتفاق فالاجلال أيضاً صاحب الخوف بحسب الواقع
بل الخوف يزيد بانه يستلزمه ويدل عليه كالا يمتني نعم الخوف ما تعان من المعصية وهما نفس
الخوف والاجلال ومع عدم الخوف سابق واحد وهو الاجلال وقد تقدم التصريح بذلك في

من انما اوردته ويغني ما في مسلم
عنها كان اسحق بن قسطنطين
رسول الله صلى الله عليه
وسلم قريب وقال لا تزكوا
أنفسكم الله أعلم باهل البر
منكم بانها السجين قبل
التغير (أو الادون كقولك)
ممن عرض عليك نكاحها
(لوانت أنت أخوة النسب)
يعني وبينها (لما حلت لي
الزناح) يعني وبينها بالاخوة
وهذا المثال الاول انقلب
على المصنف سهواً

كلام المصنف المقتول عن منع الموانع ولا خفاء في أن ما يتضمن مانعين من العصيان أولى بعدم
العصيان مما يتضمن مانعا واحدا على أنالوتزلنا وسلمنا أن عدم الخوف يتضمن الأجلال بمعنى
أنه يستلزمه أو يدل عليه لم يقد ذلك شيئا لأن الخوف يتضمن أيضا هذا المعنى بالاولى كما لا يخفى
فمع الخوف مانعان دون عدم الخوف فكما تقرر والحاصل أنه ان نظر الى الموجود في اللفظ
فالموجود عدم الخوف ومقابله وهو الخوف أولى بعدم العصيان وان نظر الى الواقع وهو
الاجلال فهو موجود مع الخوف وعدمه ولا شك ان وجوده مع الخوف أولى بعدم العصيان
من وجوده مع عدمه وأما الثاني فلان هذا الجدل يوجب الاستدراك في قول المتن ان لم يتأف
وناسب وكونه لغوا وذلك لأنه فرض ألا بقوله واستلزامه لتأليه ان الجزء لازم للشرط ولزومه
له هو المراد بالناسبة في هذا المقام بل يوجب الفساد لا شعرا بشرط عدم المناقاة بما كان المناقاة
والا فلا حاجة لاشتراطه معلوم أنه مع اللزوم والمناسبة لا تتصور منافاة لا تنفس المقدم ولا ما
تضمنه فاي معنى مع ذلك لا اعتبار بعدم المناقاة ولا اعتبار بالمناسبة بخلاف ما إذا جعل مقول
انفصلين أعني يتأف وناسب انتفاء المقدم كما ذكره الشارح فإنه يحتاج الى اعتبار ما ذكره لان
وجود التالي قد يتأف انتفاء المقدم وقد لا وقد يتناسبه أي يلزمه لوجود خلف المقدم وقد
لا يقتضي الاستدراك والقوة (لا يقال) لان لم ان المراد بالمناسبة القزوم الاتري الى ما تقدم من
قول منع الموانع وان لم يكن الترتيب بين الاول والثاني مناسبا باقتضائي المناسبة مع اعتباره
في أصل المسئلة استلزام المقدم للتالي وهذا موافق لقول المصنف والتويع الثاني أي أن لا يكون
بين الجزأين اعتبار مناسب فبما لا نقول المتفق في هذا الكلام هو المناسبة الذاتية فلا
يتأف في ثبوت المناسبة بمعنى اللزوم ولو بحسب الجعل فليتأمل (لا يقال) انما ذكر المناسبة هنا
ليرتب عليه تفصيلها الى الاولوية ونعيرها لأننا نقول لاحاجة اليها في ذلك لا مكان التفصيل
بدونها كان يقول لان خلفه غيره فيثبت بالاولى الخ مع انه لو صح هذا بقى استدراك قوله ان لم
يتأف ولتويعه بما هو لا يقال لان تسليم القوة لان عدم منافاة التالي للمقدم ومناسبتها له مما
لا يمتنع في صحة استعماله لان تلك المناسبة المستلزمة لعدم المناقاة معتبرة في مدلولها كما تقدم
في التمرض واعتبارها وتويعه لبيان ذلك لاننا نقول ليس المقام أعني قوله ويثبت الخ مقام بيان
مدلوله كما لا يخفى وانما هو مقام بيان ثبوت التالي مع انتفاء المقدم فلا معنى فيه لبيان اعتبار
عدم منافاة التالي لنفس المقدم واعتبار منافاته له مع ترك بيان ذلك بالنسبة لان نقاها لا يقال
يلزم من بيان اعتبار عدم المناقاة بين التالي والمقدم واعتبار المناسبة بينهما بالاولى أو المساواة أو
الادوية بيان اعتبار ذلك بين التالي وانتفاء المقدم لان اعتبار الاولوية والمساواة والادوية
انما هو بالإضافة الى مناسبة التالي لانتفاء المقدم كما هو ظاهر وكفى هذا في حصول المقصود
لأننا نقول غاية هذا أن يكون اعتبار ما ذكر بين التالي ونفس المقدم مذكورا بالقصد والذات
وأن يكون اعتبار ما ذكر بين التالي وانتفاءه مذكورا بالتبع مع ان المقام مقام الثاني دون الاول
فيلزم أن يكون ما لا تعلق له بالمقام مذكورا بطريق القصد والذات وما هو المتعلق به مذكورا
بطريق التبع وفي ذلك من الصراحة ما لا يخفى مع لزوم القوة الغيرية أيضا ضرورة ان هذا المذكور
بطريق القصد والذات لا تعلق له بالمقام وإذا عرفت ما تقرر رخص المعرفة علمت تعيين ما سلمه

وصوابه ليكون للدون في
انتقت أخوة الرضاع لما
حلت للنسب رتب عدم
حلها على عدم أخوتها من
الرضاع المبين بأخوتها من
النسب المناسب هو لها شرعا
فترتب أيضا في قصده على
أخوتها من الرضاع المقادة
بالو المناسب هو لها شرعا
لكن دون مناسبتها لادوني
لان حرمة الرضاع أدون من
حرمة النسب والمعنى أنها
لا تحصل لي أسلا لانها
وصفت لوانتد كل منها
حرمت له أخوتها من النسب
وأخوتها من الرضاع وانما
قال كقولك كذا في
الموضعين لأنه كما قال لم يجد
نحوه فيما يثبت به من
القرآن أو غيره ولكنه غير
خارج عن أسلوبه ولو قال
بدل المساواة المساوي لكان
انطب بقصده ولو أسقط
لام لما في الموضعين لوافق
الاستعمال الكثير مع
الاختصار

الشارح وان ما سلكه الشيخ مما حصل عن المقصود وانه لا مفسالة الاطلاقه باقول ملاح له من غير
امعان التأمل ولا اطلاع على مراد المصنف ولا على كلام القوم فاجيب بعدهم هذا من أمره
بالتأمل مع الانصاف فليكن باحسان التأمل فانه يجرى قهرا الى الانصاف (فان قلت) من أين
يستفاد من المتن ان مقبول القسطين في قوله ان لم يناف وانما هو انتفاء المقدم الذي سلكه
الشارح (قلت) من سباقه الظاهر في ذلك ان لم يكن صريحا فيه لان قوله ويثبت عطف على
يشق المرتب على استناع المقدم أي انتفائه ولهذا زاد الشارح لفظ أيضا في قوله ثم يتبقى التالي
أيضاً أي كما اتقى المقدم فيكون هذا الثبوت على تقدير انتفاء المقدم وحينئذ فالمفهوم من قوله
ان لم يناف وناسب ان المراد من انتفاء ومناسبة انتفاء المقدم لانه الذي رتب عليه ذلك الثبوت
وأيضا فانتفاء المقدم هو الذي تصور فيه التفصيل بين عدم الانتفاء مع المناسبة ومقابل ذلك
كما دل عليه التقيد بقوله ان لم يناف الخ بخلاف نفس المقدم لان من لازمه ان لا ينافيه
التالي بل ان يناسبه اذ الفرض انه لازم له والزم هو المراد بالاناسبة فلي تأمل (قوله وقد
يجردت لوفيهما ذكره من الامثلة عن الزمان على خلاف الاصل فيما) أقول لم يحتمل انما حينئذ
مجازي ويحتمل انها حقيقة أيضا لكنه استعمال قليل لما كانا لو استعملت لمجرد الربط على
غير قول أبي على احتقال الامر ان فلي تأمل (قوله ومن الاول) لو ان لنا ذكره فتكون من المؤمنين
أي ليت لنا) أقول كان وجه التخصيص على هذه الآية في كون لوفيهما التخي من التراجع فقد
قال في الغني والرابع أي من أقسام لو ان تكون التخي نحو لو ان تبي فخصتني قيل ومنه
فلو ان لنا ذكره أي فليت لنا ذكره ولهذا نصب فتكون في جوابها كما نصب فافوز في جواب ليت
في التخي كنت منهم فافوز فوزا عظيما ولا دليل في هذا أي في نصب فتكون على انها التخي بل واز
ان يكون نصب في فتكون مثله في الاوصياء ومن دراهم جواب أو يرسل رسولاً وقول مسيون

وليس عبادة وتقرعني * أحب الي من ليس الشوق

اه أي يجوز ان يكون نصب المصدر المنسب من أن والفعل العطف على اسم خالص من
التأويل والفعل لافي جواب التخي حتى يدل على ان لو ان التخي فأنشأ الشارح الى أن احتمال
ذلك لا يمنع كون لو التخي وان نصب في جواب التخي وان التخي هنا أقرب من حمل لوفيهما
التخي كالتعريف والاحتياج الى تكلف تقدير الجواب (قوله وهو في التخصيص بحث الخ)
(فان قلت) لم عكس هنا ترتيب المتن فبدأ بالتخصيص ثم بالعرض ثم بالتخي (قلت) يحتمل انه لمراعاة
مراتب الطلب في الثلاثة فانه في التخصيص اقوى منه في العرض واما في التخي فانه مختلف
فيه فتم من قال ان التخي لطلب التخي ومنهم من قال انه حالة تصفية يلزمها الطلب ويحتمل
انه لما أراد بيان الطلب بدأ بما يليه حينئذ وهو التخصيص ثم الاقرب الى ذلك فالأقرب (قوله
والثقليل نحو ولو يظلف محرق) أقول فيه أمران * أحدهما انه نقل ذلك في التخي عن ابن هشام
الغني وغيره وقال وفيه نظر اه وجه النظر بان ما قبل فيه ذلك عند التحقيق ليس بجارح عما
تقدم صريح بذلك ابن أم قاسم في الجني الداني اه وسامه ان اثبات هذا المعنى لما نسبته لبعض
الامثلة غير قوي مع امكان جريان المعنى المشهورة في تلك الامثلة * والثاني قال الكوراني
والحق ان هذا من قبيل ما استعمل فيه لومته قبل اذ معناه الخ على التصديق كما قدمناه في قوله

قوله تجردت لوفيهما ذكره من
الامثلة عن الزمان على
خلاف الاصل فيها الامثلة
بصفة أقسام هذا القسم
فبحر لو ان تبي الاثنى عليك
أي فليت عليك مع عدم
الاعانة من باب أولى لو ترك
العبد سؤال ربه لاهله
أي فليعطه مع السؤال
من باب أولى ولو ان مافي
الارض من شجرة اقلام
الى ما قدرت كتبت الله أي
بما تنفذ مع انتفاء ما ذكر من
باب أولى (وترد) لو التخي
والعرض والتخصيص
في نصب المضارع بعد الفاء
في جواب ذلك بان مضمة
نحو لو ان تبي فخصتني لو
يتزل عندى فصب خيرا
لو انم فقطاع ومن الاول
فلو ان لنا ذكره فتكون من
المؤمنين أي امت لنا ونشرك
السلامة في الطلب وهو في
التخصيص بحث وفي العرض
يلين وفي التخي لما اطمع في
وقوعه (والثقليل نحو)
حديث تصدقوا (ولو يظلف
محرق)

عذا أورد المستشف

وغيره وهو بمعنى رواية
التسائي وغيره ردوا السائل
ولو نطق بحرف وفي رواية
ولو نطق بالمراد الرد
بالاعطاء والمعنى تصدقوا
بما تبسروا من كثرة وقيل
ولو بلغ في القلة إلى النطق
مثلا فانه خير من العدم
وهو بكسر التاء المجهدة للبر
والغم كالحافز للقرص
والنطق بالعمل وقيد بالاجراء
أي الشيء كما هو عادتهم
فيه لان التي قد لا يؤخذ
وقد يرهبه آخذه فلا يتفجع
به بخلاف المشوى (الثاني)
والعشر ان حرف نفي
ونصب واستقبال للمضارع
(ولا تنفدوا كيد النبي
ولا تايده خلافا لنزعه)
أي زعم افادتها ما ذكر
كالنحشري قال في المفصل
كل كشاف هي لتأكيد
نفي المستقبل وفي الامتنع
لنفي المستقبل على التأييد
وفي بعض نسخه على
التأكيده والتأييد نهاية
التأكيده وهو فيما إذا أطلق
الذي قال في الكشاف مقرفا
فقولك ان أقيم مؤكده
بخلاف لا أقيم كأي أقيم
وأنا أقيم وقولك في شيء
أفعله مؤكده على وجه التأييد
كقولك لا أفعله أي

اطلبوا العلم ولو بالعين والتقليل علم من خصوص المثال ولوقيل زيد صد بقل القديم أهل البر
ولو أعطته جميع ما أعطته كان المعنى بجعله على الاستقبال اه (وأقول) لا ينبغي ما فيه وما
استدل به لادليل فيه لان كون المعنى على الحث على التصديق لا ينافي كون التقليل بالمعنى الذي
قرره الشارح المحقق ولو سلم فغاية ما أوردناه مناقشة في مثال فلا أثر لها (قوله نحو ولو نطق
بحرف) نقل في المعنى بطلان ما يقوله تعالى ولو على أنفسكم وقال السفاقي ولو على أنفسكم
لو شرطية بمعنى ان وعلى أنفسكم متعلق بمحذوف أي ولو كنتم شهادا على أنفسكم وحذف
كان في ذلك كثير وقد روي الباقاء ولو شهدتم على أنفسكم ودل عليه شهداء وقدره الزحشري
ولو كانت الشهادة وبالاعلى على أنفسكم (قوله والمعنى تصدقوا بما تبسروا) أي فقولهم ولو نطق
بحرف كأي عن هذا التعميم وقوله إلى النطق مثلا أشار بقوله مثلا إلى انه ليس المراد المبالغة
بخصوص النطق وقوله فانه خير من العدم أي فان التصديق بما تبسروا فان التصديق بما بلغ في
القلة إلى النطق مثلا خير من العدم أي عدم التصديق رأسا (قوله حرف نفي ونصب واستقبال)
أقول لا ينبغي ان المراد منها النفي في المستقبل أي نفي الحدث في المستقبل وإن التصديق ليس
معنى لها بل حكم من أحكامها وليس المراد ان كلام من هذه الامور الثلاثة داخل في معناه كما
يتوهم من هذه العبارة (قوله ولا تشيدوا كيد النبي ولا تايده) قال الكوراني والامير
ان معناها التأييد مع ان التأييد هو التبادر في موطن الاستعمال الاقرشة صادرة لا ترى
الى قوله تعالى ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فماذا كنتم تعملون (قوله كيد النبي كيه حتى اذا هلك قلتم
لن نبعث الله من بعده رسولا) لا ريب انهم يقوون على التأييد وقول موسى ولما أتاه وعلامه
عليه فلن يكون ظهيرا للمجرمين وقول أخى يوسف فلن أرح الارض حتى يأذن لي أبي وقوله
زعم الذين كفروا أن لن نبعثوا حيث فانه التأييد يكون نصافي التأييد وبدونه ظاهر اه
الاستعمالات الكثيرة تدعى القرينة فيها بعيد جدا واما الجواب عن استدلال الكشاف بها في
ان تراني واضح اذا قلنا ظاهره في التأييد يجب صحتها عن ظاهره للدلائل الدالة على وقوع الرؤية
ولن تراني في دار التكليف وقولنا يقيد التأييد بمعناه مادام التكليف باقيا لا ترى انه تعالى
نفي نفي الموت على سبيل التأييد بقوله ولن يتوعدا مع ان اليه وفي جهنم تتنون الموت
كل ساعة اه (وأقول) ما استدلل به لا ينبغي ما فيه ودعوا ان دعوى القرينة في تلك المواضع
التي استدلل بها به مدحجيه جدا جدا اذ القرينة الحالية فيها ظاهرة جدا كما لا ينبغي على التأمل
(قوله وهو فيما إذا أطلق النفي) قال الكمال لكن اطلاق قوله وهو فيما إذا أطلق النفي وهو انه
اذا قديت لن بالتأييد كأي قوله تعالى ولن تتوعدا يكون للتأييد قطعاه وهو ممنوع فان التقيد
للتأييد في الآية ونحوها على الراجح لفظه ابد الخ (وأقول) اطلاق هذا اليراد مما لا يصح فانه
لا أثر لهذا الاجام وانه في حكم العدم مع نصريح قول الشارح الا في كأي ولن تتوعدا ابد
وكون تأييده التأييد كما قبل خلاف الظاهر به مع التقيد بالتأييد من محل الخلاف وحتى
الكلام ان كان ولا بد ان يقال ولا اثر لاهام قوله وهو فيما إذا أطلق النفي الجمع ما صرح به قوله
الا في الخ (قوله مقرفا) يجوز ضبطه على اسم الفاعل حال امن القائل وعلى اسم المفعول
حالا من القول (قوله عن الكشاف) وقولك في شيء لن أفعله مؤكده على وجه التأييد فيه

والمعنى ان فعله ياتي خالي

فكقوله تعالى لن يخلقوا
ذبابا اى خلقه من الاصنام
منجمل منافع لاحوالهم
اه وفي قول المصنف زعمه
تضعفه كما قال غيره انه
لا دليل عليه واستفادة
التأيد في آية القباب وغيرها
شعره ولا يخلف الله وعده
من خارج كما في قوله تعالى
وان تخشوا اعداءكم اعداءكم
فيه التأيد كما قبل خلاف
اظهار وقد قبل التأيد
عن غير الرخصى وواقعه
في التأيد كغيره حتى قال
بعضهم ان معناه مكابرة
ولا تأيد قطعا فيما اذا قيد
التي تخوفون اعداءكم اليوم
انسابا (وتروا لاعداءكم ما قاما
لابن عصفور) كقوله

لن ترأوا كذلك ثم لا زلت
لكم خلفا من اولاد الجبال
وابن مالك وغيره لم يثبتوا
ذلك وقالوا الاجبة في البيت
لاحتمال ان يكون
خبر اوفيه بعد الثالث
والعنبرون ما ترد اجبة
وسرفية) فالاجبة ترد
(موضوعة) فهو ما عندكم من نقد
وما عندنا فباق اى القى
(ونكرة موضوعة) فهو
مررت بما يحب لك اى بشئ
(والتهجيب) فهو ما احسن
زيدا فتمسكه كلمة مبتدا
ما به ما خبره

دلالة ظاهرة على ان صاحب الكشف اراد انما كيد ما يشمل انما كيد الذى هو نهاية التاكيد
فما نقل عن القمى كالكشاف انما كيد لا يعين جملة على تأ كيد لا يشمل التأيد (قوله
والمعنى ان فعله ياتي خالي) فيه اشار الى ان الذى ليس له خبر دنى الوقوع بل مع نفي اليقينة
(قوله وقد نقل التأيد عن غير الرخصى) اشار الى الكمال الى الطعن فى النقل عن غير الرخصى
حيث فسر الغير بان عطية فقط ونقل عبارته فى تفسير قوله تعالى لن ترأى الله تعالى على ذلك
وعنه ابقوله وهو محتمل لان يكون التأيد موضوعا لثبوت وان يكون مستقادا من كون الفعل
الواقع بعدها فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النفي اى لا يقع منك رؤية لى قيم النفي كل
رؤية ما لم يرد ما يخصه وهذا اقرب الى كلام ابن عطية اه (وأقول) لا يخفى فساد هذا الطعن
لان الشارح لم يخص الغير بان عطية ومن الجواز ان يريد غيره من لا يتوجه على كلامه هذا
الطعن ومن حفظ حجة على من لا يحفظ ولا يخفى ان هذا الطعن لو سمح لم يرد على الشارح لانه
حالة هذا النقل عن غيره غير مباشرة نعم قد توجه على المصنف فى معناه فائدة التأيد ان الفعل
النفي العموم وان العموم فى الاشخاص يستلزم عنده العموم فى الاحوال والازمان فليست ابل
(قوله وترد للعداء) قال الكوراني والحق ان هذا ليس خاصة معناه بل جميع ادوات النفي
مشاركة نحو لا زلت منصوبا على الاعداء اه (وأقول) اما ولا فلا وجه للاعتراض بذلك
اذ لم يدع المصنف اختصاصا بهذا المعنى واما تأييد قوله بل جميع ادوات النفي ليس يصح فيها
عدا لا ولهذا قال الجلال السيوطى مانعه والجمله وروى ان الفعل يعدل لا يخرج عن كونه
خبرا كما لا يخفى من حروف النفي غير لا وذهب قوم الى انه قد يخرج بعد ان الى الدعاء كما لا
به لا انتهى (قوله وفيه بعد) اى فى هذا الاحتمال بعد قال الكمال لان المعطوف فى البيت يتم
دعاه لا خبر وعطف الانشاء على الانشاء هو اللاتى المناسبة والنفي عن التأويل واما ان قيل
بامتناع عطف الانشاء على الاخبار فيعين الحمل على الدعاء وايضا فقول لن ترأوا لو كان خبرا
لكان للنفي فى الاستقبال ولا معنى له هنا اه (وأقول) لا يخفى ان قوله وانفى عن التأويل
اشارة الى ان عطف الانشاء على الخبر بحسب الظاهر يمكن تأويله بحيث يخرج عن صورة
الامتناع وحينئذ فهذا ياتي قوله واما ان قيل الى فيعين الحمل على الدعاء لانه حيث كان
التأويل مجوزا فيعين ذلك بل يجوز الحمل على الاخبار ومع العطف بالتأويل (فان قلت) ما طريق
التأويل هنا (قلت) يمكن تقدير القول بعد ثم اى ثم أقول لا زلت لكم خالدا الخ اى ثم أسأل الله
ذلك فيرجع لعطف الخبر على الخبر ويمكن تقديره براء ولا اى أقول ان ترأوا الخ فيكون المعطوف
عليه محتمل فيجوز عطف الانشاء عليه لان محتمل المتع فيما لا محتمل له على ان الفراء محتمل بجواز
الاستئناف يتم فيمكن الحمل هنا على مذهبه وأما قوله ولا معنى له هنا فتدبره الى الشئ
وادابه على الدعاء معنى وقد يجاب بان معناه الاخبار فيقامهم على هذه الحالة التى هم عليها الان بناء
على ما عرفه من القرائن المنتهية للبقاء عادية اى أنهم لا يزول عنكم فى المستقبل هذه الحالة
الموجودة الان بل تستقر معكم فى المستقبل وهذا معنى صحيح (قوله والتعجب) قال الكمال
لم يقل وتعجبه تنبيهه بتغيير الالوه على ان التعجبه قسبة للموصوفه فكل منهما قسم من
الذكر اه (وأقول) فيه نظر لحدوث التعجبه المذكور لوقال وتعجبه لعطفه على موصوفة

فيشيد القسبة لها (فان قلت) لو قال وتجبية احتمل العطف على تكرة (قلت) اما أولا فاجابا بدار
 حينئذ انما هو العطف على موصوفة واما ثانيا فقول له والتجب يحتمل ايضا العطف على تكرة أي
 وكافة للتجب ويمكن ان يقال انما تغير الاسلوب ليشمل جميع الاقوال في التجبية فقد قيل انها
 تكرة تامة خبرية وهو الاصح وهي على هذا مبتدأ خبرها ما بعدها وقبل تكرة موصوفة بما بعدها
 والتجب محذوف وجواب قبل استقهاية دخلها معنى التجب وقيل موصوفة لمعلم ما بعدها والخبر
 محذوف ويحويها وعلى هذا فاقصار الشاوخ على قوله فاما تكرة تامة الخ لانه الاصح وحينئذ
 بمن قول شيخ الاسلام انه اشار به الى ان قول المصنف والتجب قسم له وهو موصوفة اه فليتامل
 (قوله) وشرطية زمانية وغير زمانية قال الكوراني والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا
 الى معنى الشرط انما معنى الشرط تعليق امر بآخر ولا تنظر في ذلك الى كونه زمانيا أو غير زمانيا
 بل لا يتصور التعليق الا في الزمان وذلك الذي ذكره بعض المتأخرين وتبعهم المصنف وهو معنى
 الدوام لا الزمان اه (وأقول) من قال انها تكون زمانية لم يره ان الزمان راجع الى معنى الشرط
 فان أحد الايقول ذلك بل انها تدل مع الشرط أي التعليق على الزمان فتقوله والحق ان الزمانية
 وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط بل هو لا ملاقاته للكلام وقوله بل
 لا يتصور التعليق الا في الزمان مسالم لكنه لا يشيد شيئا لوضوح الفرق بين كون الزمان مدولا
 مريحا وهو محل الكلام وكونه مدولا التزاميا وقوله وهو معنى الدوام لا الزمان مملوع منها
 في غاية الوضوح والفرق بين قولنا استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم كما هو مضمون معنى الآية
 وقولنا استقيموا لهم دائما ضروري بدسبي عند كل عاقل (قوله أي استقيموا لهم مدة استقامتهم
 لكم) أقول كذا في المعنى حيث قال أثبت ذلك أي الشرطية الزمانية القارسي وأبو البقاء وأبو
 شامة وابن بري وابن مالك وهو ظاهر في قوة تعالى بها استقاموا لكم فاستقيموا لهم أي استقيموا
 لهم مدة استقامتهم لكم اه وقضيته ان ما معموله للجزاء قد يستشكل عمل ما بعدهما الجزاء فيما
 قبلها ثم رأيت الدماميني قال ونحن لا ندلله وزه بل هي محقة للزمانية والما معمول المطلق على حد
 سواء كما يحتمل التقدير أي زمن استقامتهم أي أي استقامة وقوله أي استقيموا لهم مدة
 استقامتهم يقتضي انما مصدرية ظرفية لا شرطية زمانية ويحتمل ان يكون هذا انفسير معنى
 لا تشعرا عراب صناعا اه قال الشنخي اماره ظاهر وردها في فاستقيموا لان المصدرية الزمانية
 لا تحتاج الى القاء اه فليتامل وفي اعراب السمين ما نضه يجوز في ما ان تكون مصدرية ظرفية
 وهي في محل نصب على ذلك أي فاستقيموا لهم مدة استقامتهم لكم ويجوز ان تكون شرطية
 وحينئذ في محلها وجهان أحدهما انها في محل نصب على الظرف الزماني والتقدير أي زمان
 استقاموا لكم فاستقيموا لهم والثاني انها في محل رفع بالابتداء وفي الخبر الاقوال المشهورة
 وفاستقيموا اجواب الشرط وهذا انما اليه الحوفي ويحتاج الى حذف عائد أي أي زمان
 استقاموا لكم فيه فاستقيموا لهم وقد جوز الشيخ جلال الدين بن مالك في ما المصدرية الزمانية
 ان تكون شرطية لازمة وانشد على ذلك

فلنقض لاناسام حياة وان نمت • فلا خير في الدنيا ولا العيش أجعا

ولادليل فيه لان الظاهر الشرطية من غيرنا ويل بمصدرية وزمان اه (قوله) ومصدرية كذلك

(واستقهاية) نحوفا
 شرطية أي شأ نكم
 (وشرطية زمانية) نحوفا
 استقاموا لكم فاستقيموا
 لهم أي استقيموا لهم
 مدة استقامتهم لكم
 (وغير زمانية) نحوفا
 تفعلوا من خير يعلمه الله
 (و) الحرفية ترد (مصدرية
 كذلك)

قال الكوراني والكلام فيها كالكلام في النسبية وان الزمان ليس واجعا للمعنى المصدرى ١٥
(وأقول) قد علمت فساد مما قبله فلا حاجة الى التصريح به (قوله أى زمانية) قال في المعنى فهو
مادمت حيا أملا مدة دواحي حيا تحذف الطرف وحلقته ما واصلها ولو كان معنى كونها زمانية
انتهت على الزمان بذاته الابدية لكنت اسما لم تكن مصدريه قال الدماميني ظاهر كلامه
انتهت على الزمان بطريق النية والتحقق انها لا تدل على الزمان اصلا لا بطريق الامالة
ولا بطريق النية وانما الدال على الزمان في امثال هذه التراكيب ما وضع له وهو المضاف
المحذوف وبعد حذفه يفهم بقرينة وقال الشيخ لا معنى له لانه لا تدل على الزمان بطريق النية
الا انه حذف منه زمان مضاف تدل عليه القرينة وأقيمت هي مقامه ١٥ ثم قال في المعنى انما
علمت عن قولهم ظرفية الى قولى زمانية لتشمل نحو كل ما أضاهم متوافقه فان الزمان المقدر
حنا عقوض أى كل وقت اضائه والخوض لا يسمى ظرفا ١٥ (قوله كانه عن عمل الرفع) قال
في المعنى ولا تتصل الا بثلاثة أفعال قل وكبر وطل وعمله ذلك شبهه من رب ولا يدخل حينئذ
الاعلى جلة فعلية صرح بفعالها ١٥ (قوله وثاقفة عاملة وغير عاملة) عبارة المعنى فان دخلت
على الجملة الاسمية عملها المجازيون والتامسون والتجرون على امير بشر ومعرفة نحو ما هذا
بشرا ملحق امهاتهم وعن عاصم انه رفع امهاتهم على التسمية وتذكر كنهها مع النكرة تشبيها
لها بلا كونه

وما بأس لو ردت علينا بحجة • قليل على من يعرف الحق عاجيا

وان دخلت على الفعلية لم تشمل نحو وما تنفقون الا ابتغا وجه الله ١٥ وادى الدماميني
في اليف المذكور ما يخرج به عن تركيب ما فرجه (قوله أوالرفع والنصب) قال في المعنى
وهي التمسك بان واخواتها (قوله أوالجر) قال في المعنى وتصل بأرف ونظروا ثم فصل ذلك
وأطال فيه فراجعه (قوله لا ابتداء الغاية) أقول ليس المراد ظاهره فان ابتداء الغاية معنى اسمي
لاستقله فلا يكون من معاني الحروف بل المراد ابتداء معنى اعتباره حاله بغيره بحيث لا يتصور
الابتداء وكذا يقال في بقية المعاني (قوله في المكان) أى بان تكون الغاية مكانا وكذا قوله في
الزمان أى بان تكون الغاية زمانا وتوله وغيرهما أى بان لا تكون الغاية زمانا ولا مكانا واعلم انه
ليس المراد ابتداء الغاية هنا بل بالمسافة وكذا في قولهم الى انتهاء الغاية وانما المراد ابتداء الغاية في جميع
المسافة كما تبين عليه الرضى قال اذا لمعنى لا ابتداء النهاية وانتهاء النهاية وقال بعد ذلك في
استدلالهم على عجي من الابتداء في الزمان بقوله تعالى لسجد أسس على التقوى من أول يوم
وقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فافسحوا راسا لذكرى في الايتين معنى الابتداء اذا
المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل المتدنى من الابتداء شيئا متدا كالتسبيح
والتمشي ونحوه ويكون الجبرور من الشيء الذي منه ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون
الفعل المتدنى بها أصلا للشيء المتدنى نحو تراءت من فلان المرفلان وكذا خرجت من الدار لان
الخرج ليس شيئا متدا اذا يقال خرجت من الدار اذا انفصلت عنها ولو بافل من خطوة وليس
التامس والتداء حدثين متدينين ولا أصليين للشيء المتدنى بل هما حدثان واقعان في بادعهما
وهذا معنى في فن في الايتين بمعنى في انتهى وهو صريح في أن الابتداء كذلك الفعل المتدنى كالتسبيح

أى زمانية نحو فائقوا الله
ما استطعن أى مدة
استطاعتكم وغير زمانية
نحو قد فوا بما نسينم أى
بسيانكم (وثاقفة) عاملة
نحو ما هذا بشرا وغير عاملة
نحو وما تنفقون الا ابتغا
وجه الله (وزائدة كقائه)
عن عمل الرفع نحو قل يدوم
الوصال أوالرفع والنصب
نحو وانما الله واحد وأالجر
نحو وبما دام الوصال (وغير
كافة) عوضا عن الفعل هذا
اما لا أى ان كنت لا تفعل
غيره فاعوض عن كنت
ادغم فيها التثنية لتقارب
وحذف المثني للجمع
وغير عوض للثنية نحو
فما رجة من الله لتأهم
والأصل فبرجة (الرابع
والعشرون من) بكسر الميم
(لا ابتداء الغاية) في المكان
نحو من المسجد الحرام
والزمان نحو من أول يوم
وغيره ما نحو انه من سليمان
(غالبا) أى ورودها لهذا
المعنى أكثر من ورودها

لغيره

والشي وان الجور وهو المكان أو الزمان مثلا الذي ابتدئ منه ذلك الفعل الممتد فالمناسب لذلك
 أن يراد بالغاية الأمر الممتد وهذا قد يضاف له قوله السابق المراد بالغاية جميع المسافة إذا التبادر
 من المسافة مكان الفعل الممتد مثلا فاما أن تحمل المسافة على الفعل الممتد واما أن يكون قد
 بين ابتداء الغاية ابتداء محالها لأنه يشترطه ويرف عنه وينبغي أن يكون الأمر الممتد في ذاته من
 سليمان مجيء الكتاب لا نفس الكتاب لأنه ليس فعلا ممتدا وعلى ما قررنا يكون تقسيم الغاية إلى
 ما في المكان وما في الزمان وما في غيرهما باعتبار مكانها أو زمانها أو متعلقها فليست حمل (قوله
 والتبعض) قال بعضهم اعلم أن التبعضية المعروفة في من التبعضية هي التبعضية في الأجزاء
 لا التبعضية في الأفراد على خلاف التشكيك الذي يكون للتبعض على زعم القاضل الشرع فان
 المتبعضية هي البنية في الأجزاء لا التبعضية في الأجزاء أو به تضاريف من التبعضية من البنية
 على ما صرحه الرضى حيث قال في شرح الكافية وتعرفها أي تعرف من البنية ما يكون
 قبل من أو بعدها بهم يصلح أن يكون الجور عين تفسيره ويقع ذلك الجور على ذلك الملمهم كما
 يقال مثلا للرجل أن الأوتان والعشرين أنها الدراهم وللصغير في قوله عز من قائل أنه القائل
 خلاف التبعضية فان الجور هو ما يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لان المذكور بعض
 الجور وواسم الكل يقع على البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان أشرفت بالدراهم إلى
 دراهم معينة أكثر من عشرين فمن مبعضة لان العشرين بعضهم وان قصدت بالدراهم جنس
 الدراهم فهي مبعضة أيضا لان الجور على العشرين إلى هنا كلامه يعني الرضى ثم ذكر البعض
 المذكور وان الشريف في دعواه ان التبعض المستفاد من التشكيك هو التبعضية في الأفراد
 حاشا الشيخ عبد القاهر والبخاري فان كلامه ادل على أن التشكيك قد تقسم عليه إلى ثلاثة على
 التبعضية في الأجزاء وبسط بيان ذلك فراجع (قوله أي بعضه) إشارة إلى ما قاله ابن هشام ان
 علامتها أن المكان مدبعض مسدها وقال الرضى وتعرف من التبعضية بان يكون هناك شي ظاهر
 هو بعض الجور وبعين كافي قوله تعالى خضعن أموالهم صدقة أو قد ربحوا أخذت من الدراهم
 أي من الدراهم شيئا انتهى (قوله فاجتنبوا الرجس من الأوتان) أشار بهذا المثال إلى أنها
 تقع بعد غير ما هو منها وان كانا بها أولى قال في الفتى وكثيرا ما تقع بعد ما هو منها وما هو منها أولى
 لأفراط أي ما هو منها فهو ما يفتح الله للناس من راحة فلا محالة ما تنسخ من آية مهمات تنسخ من
 آية وهي فمحتملها في ذلك في موضع نصب على الحال فمن وقوعه أي بعد غير ما يجملون فيها من
 أساور من ذهب وياقوت ثيابا خضرا من سندس واستنبرق الشاهد في غير الأولى فان تلك
 لا يتبدل اه وقوله في موضع نصب على الحال قال الدماميني ما في ما يفتح الله للناس من راحة
 فالجالية ظاهرة وقد ذكرنا الحال ما لا نها في محل نصب مقول يفتح وكذا في ما تنسخ من آية وأما هما
 تأتيا من آية الظاهران منها مبتدأ والحال لا تقع منه على الصحيح فيمكن أن يكون ذوا الحال
 شيئا لجر من أو أو تجعلها من باب التثنية على الاستعانة بالمكان هذا هو الصحيح
 وأجيب بانهم ما وان كان الراجح كونه مبتدأ مقول في المعنى والمفعول في المعنى يضع ايمان
 الحال منه وإنما المنع الاتيان بالمثل من الممتد الذي ليس بفعل ولا مفعول في المعنى اه
 وهو حسن (قوله أي بدله) فيه إشارة إلى ما قاله الرضى أنه يعرف البديل بصفة قيام بدل مقامها

(والتبعض) نحو حتى
 تنفقوا مما تحبون أي بعضه
 (والتمين) نحو ما تنسخ
 من آية فاجتنبوا الرجس
 من الأوتان أي الذي هو
 الأوتان (والتعليل) نحو
 يجملون أصابعهم في آذانهم
 من الواعى أي لاجلها
 والمعاقبة الصعبة التي
 يوثق من يسهها أو يغشى
 عليه (والبدل) نحو أرشيتم
 بالحلة الدنيا من الأخرى أي
 بدله (والغاية) كالنحو
 قربت منه أي إليه

(وتنصيب العموم) فهو ما في الدار ٢٠٠ من رجل فهو يدون من ظاهر في العموم محتمل لثنى الواحد فقط (والفصل) بالمهمله بان

تدخل على ثانی المتصدين
فهو والله يعلم المتصدين
المصلح حتى يبين انما لميت من
الطبيب (ومرادفة الباء)
يفتح الدال أي لغنا هاشو
يتطرون من طرف حتى أي
به (وعن) نحو قد كافي عقله
من هذا أي عنه (وفي) نحو
إذا نودي للصلاة من يوم
الجمعة أي فيه (وعند) نحو
لن تقى عنهم أموالهم ولا
أولادهم من الله أي
عنده (وعلى) نحو وأمرناه
من القوم أي عليهم الخامس
والعشر (ومن) يفتح الميم
(شرطية) نحو من يعمل
سوا يجزيه (واستهامة)
نحو من يشتان من مرقدنا
(وموصولة) نحو والله يبعد
من في السموات والأرض
(ونكرة موصوفة) نحو
مررت بن مجيب لثأى
بأنسان (حال أو على)
القنارى (ونكرة تامة)
كقوله ونعم من هو قسر
وإعلان فتفاعل تم مستر
ومن تميز يعني رجلاً وهو
بضم الهاء مخصوص بالمدح
راجع إلى بشر من قوله
وكيف أربها أمراً أو أرا
له وقد ذكرنا إلى بشرين
مر و ان ونعم من كلين
ضائق مداهم ونعم من
الخ وفي سر متعلق بنم وغير
بأي على لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعلى تم وهو يضم الهاء راجع إليها

(قوله وتنصيب العموم) قال في المعنى وهي الزائدة في نحو ما جاني من رجل فانه قبل دخولها
محتمل لثنى الجنس وفي الوحدة وإلهذا يصح ان تقول بل رجلاً ونعم ذلك بعد دخول من
ثم قال الخامس عشر وكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاني من أحد ومن ديار فان أحداً
ودياراً صفتا عموم وشرطاً زادت في النوعين ثلاثة أمور تقدم في أولهم أواسة فهمهم بل
وزاد الشارح الشرط والثاني تكبير مجرورها والثالث كونه فاعلاً ومفعولاً به أو مبتدأ ٨١
ياختصراً الامثلة ثم قال تقييداً للمقول بقولنا به هي عبارة ابن مالك فتخرج بقية المناهيل وكان
وجه منع زيادتها في المفعول معه والمفعول لاجله والمفعول في ما بينهما في المعنى يتركز الجوزج
وفي وباللام ولا يجاه من من ولكن لا يظهر الضع في المفعول المطلق وجه وقد خرج عليه
أبو الباقما فوطنا في الكتاب من شئ فقال من زائدة شئ في موضع المصدر أي تقر بطا ثم قال
ولم يشترط الاخفض واحداً من الشرطين الأولين ولم يشترط الكوفيين الأول وأطال في ذلك
(قوله والفصل) تطرق في المعنى بعد نقله عن ابن مالك بان الفصل مستفاد من العامل وان
ما زومين معنى فصل والعلم صفة توجب التحيز وبجواب غاية الامر ان العامل قرينة على المراد
من المشترك وذلك لا ينافي استعماله في هذا المعنى على ان هذا النظر خاص بخصوص هذه
الامثلة ونحوها ثم رأيت شيخ الاسلام أوجب بما يوافقه في معنى ما قبل هذه الملاوة (قوله
ومرادفة الباء بفتح الدال) لما كان ظاهر العبارة ان نفس المرادفة بالفتح معنى لمن وهو غير صحيح
اذ لم يستعمل في المرادفة بين الشارح ان المراد انهم اوردت بمعنى الباء بقوله أي لغناها أي لمعنى
من معانيها وكذا يقال في قوله وعن وما بعده وكان ترك التنبه عليه لقوله من هذا (قوله نحو
يتطرون من طرف حتى) قال في المعنى قاله يونس والظاهر انهم اللابتداء ٨١ وبجواب أولابان هذا
مناقشة في مثال وهي ضعيفة وثاناً بان هذا التماثل في حيث لم يرد بها هاهنا على الآلة وقد قال
الدماميني ان أريد كون الطرف آلة فبمعنى الباء كما قاله يونس وان أريد ان الطرف وقع ابتداء
النظر منه فن لا يتبادر الغاية فهو ممتنعان متضاران موكولان إلى ارادة المستعمل ٨١ نعم ان لم
يكن اثبات هذا المعنى إلا بهذه الآية قرى الاشكال عليه لقوة احتمالها لغير هذا المعنى (قوله
شعول تقى عنهم أموالهم ولا) قال في المعنى قاله أو عبيدة وقدم في القول بانها في ذلك للبدل
أي ومعنى من الله بدل طاعة الله وبدل رجاء الله كما يه قبل ذلك ويرد عليه ان هذا مناقشة
في مثال فلا يمنع اثبات هذا المعنى في الجملة (قوله نحو ونصرناه من القوم) قال في المعنى وقيل
على التضمن أي منعه من نصره ٨١ وهو غير قاطح ان أريد مجرد التحيل لانه يكفيه الاحتمال
أو الاستدلال لان احتمال التضمن خلاف الظاهر فلا يشدح في اثبات الظنات (قوله
واستهامة) قال في المعنى واذا قيل من يفعل هذا الازيد فهي من الاستهامة أشربت معنى
التي ومنه ومن يقرر الذنوب الا لله ولا يتقيد جواز ذلك بان يتقدمها الواو فلا يابن مالك
بدليل من ذا الذي يفتح عنده الا بانه ٨١ وبين الدماميني ما سألنا الا نعلم ان ابن مالك ذكر
المسئلة في غير التسهيل فان اراد المصنف الاعتراض على ما في التسهيل لم يصح لان كلام التسهيل
لا يقتضي اشتراط الاقتران بالواو وان اراد الاعتراض على كلامه في غير التسهيل يقتضي
ذلك احتياج إلى اثباته واعلم انها اذا أشربت معنى التي فهل يزول معنى الاستفهام فيه نظر

(٣) قوله في العلاقة بها من نسخة الأصل ثم كتب راجع الخشمر شرح التلخيص ٢٠١ وحرر منه كون الشيء مجازا وما هي

العلاقة اه

مبتدا خبره هو محذوف
 راجع الى بشرية في
 سر لتضمنه معنى الفعل كما
 سيظهر والجمله صلة من
 والمخصوص بالمدح محذوف
 أي هو راجع الى بشر أيضا
 والتقدير نعم الذي هو
 المشهور في السر والعلاقة
 بشر وفيه تكلف (السادس
 والعشرون هل طلب
 التصديق المجازي لا للتصور
 ولا للتصديق السلي)
 التقسيم بالايجائي ونفي
 السلي على منواله أخذ
 من ابن هشام وهو سري
 من أن هل لا مدخل على
 منفي فهي طلب التصديق
 أي الحكم بالشئ أو
 الاستفاء كما قاله السكاكي
 وغيره يقال في جواب
 هل قام زيد مثلا نعم أولا
 وتشر كما في هذا الهمزة
 وتريد عليها طلب التصديق
 نحو أزيد في الدار أم عرو
 أي الدار زيد أم في المسجد
 فيجاب بعين مذكور
 وبالدخول على منفي فتخرج
 عن الاستفهام الى التقرير
 أي هل الخطاب على الأقار
 بما بعد الشيء نحو المشرح
 لا مدخل في جواب يلي كما في
 حديث البخاري بينا أوب
 يقتل عرانا فخر عليه براد

وقضية المعنى الزوال وعليه فهل استعما لها في الشيء مجازا فبقية الاقتران بالافيه نظر وعليه
 فالعلاقة ٣ (قوله خبره هو محذوف) قد يستشكل وصفه بالنكرة وهي لفظ محذوف وقد
 قال الدماميني في قول المعنى قلت ويحتاج الى تقدير هو ثالث يكون مخصوصا بالمدح مانصه فان
 قلت هو كلمة أريد بها القظه ما فهي علم فكيف وصفت بقوله ثالث وهو نكرة قلت ان العلم قد
 ينكر كما في قولك مررت بسيو به وسيو به آخر أي رجل مسمى بسيو به كذلك هذا أي ويحتاج
 الى لفظ ثالث مسمى به اه واعتزله الشئ فقال بل تنكر كلمة هو لعددها بتعدد مواقعها
 لا صرنا اعلم على شئ الا ما اذا أريد بكلمة ثلثتها لكونها علم على نفسها لم يثبت بهذا
 الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى العلمي لها بخلاف سيو به وغيره من الاعلام التي لها
 معان علمية معانيها غير نفسها فان تنكيره ممتد في تلك المعاني لتعدد ما اه (وأقول) اذا قلت
 في هوم قولك هو قائم هو مبتدأ وهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغيره وفي هذا التركيب
 كهو في ما قام الا هو واذا قلت في هوم قولك ما قام الا هو هو فاعل فهو هذا اسم لنفسه غير
 متناول لغيره وفي هذا التركيب كهو في هو قائم أو في هو يضرب وهكذا فهو اذا أريد به نفسه
 يتعد معناه لانه وان كان لفظا واحدا اذا أنه قد يكون اسما لنفسه في خصوص هو قائم وقد
 يكون اسما لنفسه في خصوص ما قام الا هو وهكذا فسماء متعدد فهو نظير لفظ سيو به حيث
 كان لفظا واحدا لكنه يتعد باعتبار اسماء المتعد من هذا الشخص وذلك الشخص وهكذا
 فقوله لم يثبت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى لتضمنه معنى الفعل أي المشهور
 العلمي لها ممنوع منعنا في غاية الوضوح وبهذا يتبين صحة ما قاله الدماميني وان دفاع ما قاله الشئ
 فليأمل (قوله والمخصوص بالمدح محذوف) أي هو راجع الى بشر أيضا هذا هو الثالث قال
 الدماميني ويحتاج الى تقدير هو رابع على القول بان المخصوص خبر مبتدأ محذوف اه (قوله
 هو المشهور) دفع به ما ردى على كون التقدير هو هوم من عدم الفائدة لانه لا بد للبشر والتجرب وسأله
 انهما وان اخذ اللفظ اعتبارا معنى لان هو الثاني بمعنى المشهور في السر والعلم (قوله وفيه
 تكلف) أي لكثرة التقدير بل ولتعليل الظرف بالخامد وهو الضمير وان تضمن معنى الفعل (قوله
 أي هذا محض) أي هذا كلام يبحث فيه عنه أي يقع فيه اثبات عوارضه (قوله وتقرأ أي
 هذه الاحرف بصيغة الماضي أي بصورته وفيه إشارة الى أنه لم يقصد انه ماض (قوله مفككا)
 أي حال كون الماضي مفككا قال شيخنا الشهاب أي في الخط لكن قضية قول الشارح وتقرأ
 انه في اللفظ أيضا اه وقوله أي في الخط وجهه ان التفكيك لا يظهر الا فيه وقوله انه في اللفظ
 أيضا لا يخفى اشكال التفكيك في اللفظ اذ لا يظهر التفكيك فيه الا أن يراد به قصد كل حرف
 بانفراد من غير اعتبار ارتباط هذه الحروف ببعضها بعض أو برادانه يوقف على كل حرف
 وقفة يسيرة يتصل بها بعضها من بعض وهذا كله بناء على ان قوله وتقرأ بالتاء القروية مستندا
 الى ضمير الاحرف فان كان بالتاء التثنية مستندا الى ضمير قول المتن ام يظهر التفكيك لانه
 عبارة عن لفظ أمر بوزن اكمل صدوا كما سمي في بيانه وقد خل على هيئة اذا لم فيه ساكنة وقد
 خركت في ام رخصال التفكيك فليأمل (قوله ام ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الاحرف
 قال الكمال ومقصود المصنف بقوله ام ر التنبيه على ان كلامه في الامر مراد به لفظه لاسمائه

من ذهب فجعل أيوب يحتج في نفيه فناداه به يا أيوب

في

ت

٢١

* (الامر) *

أي هذا مبني وهو نفس
ولفظي وسمايان (امر)
أي اللفظ المنتظم من هذه
الحروف المسماة بانفاس
وامر بقرابصة الماضي
مفككا (حقيقة في القول
المخصوص) أي الدال على
اقتضاء فعل إلى آخر ما ساق
ويعبر عنه بصيغة افعل نحو
وأمرأهك بالصلا تأمره
لهم صلا (بحذف الفعل)
نحو وشاورهم في الأمر أي
السعل الذي تعزم عليه
لتبادر القول دون الفعل
من لفظ الأمر إلى الذهن
والتبادر علامة الحقيقة
(وقيل هو التقدير المشترك)
بينهما كالشيء حذر من
الاشتراك والجماز فاستعماله
في كل منهما من حيث أن
فيه التقدير المشترك حقيقي
(وقيل هو) مشترك بينهما
قيل (وبين الشأن والصفة
والشيء) لاستعماله فيها
أيضا نحو أمرنا الشيء
إذا أردنا ما أم شائنا
* الأمر ما يسنود من يسود *
أي الصفة من صفات الكمال
لأمر ما جدد قصر أنه أي
لشيء أو الأصل في الاستعمال
الحقيقة وأجيب بأنه فيها
جماز ذو خبر من الاشتراك
كأنه قدم واقطة قيل بعد

فصل عن كونه أشهر فليأمل (قوله وهو العمدة) يمكن أن يوجه عديته بأنه منشأ التعاقب
والتسكيف واللفظي ليس الأوسيلة للعلم به لالتصافه فليأمل ثم رأيت شيخ الإسلام حال كونه
العمدة بقوله لأنه المقصود بالوضع واللفظ قاله اهـ ورأيت السكالك قال يعني أن العمدة في
الكلام عند الاشتاعة هو النفسي إذ لا يختلف باختلاف الأوضاع واللغات والأمر قسم من
أقسام الكلام يعرف النفسي منه وفي ذلك تنبيه على أن اللفظي هو ما دل عليه من أي لغة كانت
اهـ (قوله وحده) أقول يعني أن يكون مرجع هذا الضمير الأمر في الترجمة أعني قوله الأمر
والظاهر أن المراد به الاسم من اللفظي والنفسي ولهذا قال الشارح فيه وهو لفظي ونفسي
ففي قوله وحده وقع استخدام (فان قلت) أي قرينة على إرادة النفس (قلت) جنس التعريف
أي الاقتضاء لأنه ليس لفظا فيه منه إرادة النفس وأما مرجوعه أقوله أمر فلا يصح الانبغاة
التعريف لأن المراد به اللفظ وليس حده معنى اللفظ ما ذكر بل ما أشار إليه بقوله القول
المخصوص فلم يعمد اللفظي بل أشار إلى حده بما ذكرنا (قوله اقتضاء فعل غير كـ)
مدلول عليه بغير كـ) أقول فيه أمور الأول أن المراد بالفعل نحو الأمر والشأن حتى يشمل
فعل الشأن كقول والقلب كالفصد والجوارح كالضرب * والثاني أنه غير جامع لخروج اقتضاء
الصوم في نحو صوموا لأنه اقتضاء فعل هو كـ لأن الصوم كـ عن المقطرات مدلول عليه بغير
كـ وهو صوموا وإرادته لافعل بالغير لا قرينة عليه * والثالث أنه غير مانع لأنه يتناول بعض
أفراد التهي كالمطلب بغير لا تترك إذ يصدق أنه مطلب فعل هو التهي عن تركه وذلك الفعل غير
كـ مدلول عليه بغير كـ فيتناول ما يعرف الأمر مع أنه نفسي فيكون غير مانع كذا قبل وعندى
أن أرا هذا فاسد من أصله لأن مدلول لا تترك طلب فعل هو ترك الترك اذ معنى لا تترك الصلاة
مثلا اطلب منك الكعبة عن تركها أي اطلب منك ترك تركها وترك تركها فعل هو كـ مدلول
عليه بغير كـ وذلك الغير هو لا تترك فهو خارج بقوله غير كـ مدلول عليه بغير كـ لأن هذا فعل
هو كـ مدلول عليه بغير كـ وهو لا تترك وأما التهي عن تركه كالصلاة مثلا ليس عليه مدلول
لهذه الصيغة بل هو لا تترك لولا ما سارح عنه وسينفذ فيجب من اعتماد السكالك لهذا الإراد
حيث أطلق أنه أو رد على طرد التعريف وأشار إلى صعوبة جوابه بقوله ويمكن أن يجاب الخ مع
سقوطه كما بين * والرابع أنه يتناول الطلب بالاستتاهام لأنه طلب فعل غير كـ مدلول عليه بغير
كـ مع أنه لا يسمى أمرا وما ذكرناه من أنه طلب فعل صريح السبق في حواشي القطب فقال
وناقلي أن يقول القهم وإن لم يكن فعلا لا يجب الحقيقة بل هو انفعال أو كلف لكنه يعنى
عرف اللغة من الأفعال الصادرة عن الطلب والتبادر من الالفاظ معانيها المقهومة عنها بحسب
الغة فيصدق على الاستتاهام أنه يدل بالوضع على طلب الفعل قال وأيضاً المطلب بالاستتاهام
هو تفهم المخاطب للمتكلم لا التفهم الذي هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيزعم
ما ذكرناه (فان قلت) التفهم ليس فعلا من أفعال الجوارح والتبادر من لفظ الفعل إذا أطلق
هو الأفعال الصادرة عن الجوارح (قلت) فعل هذا يلزم أن لا يكون قولك فهمي وعلى وما
أشبهه أمرا وهو باطل قطعاً اهـ ولأنه يتناول التهي في الأول لأنه تقدم أن الطلب يتفهم
في الأول إلى أمر ونهي وغيرهما حقيقة ولا شك أن التهي في الأول غير الأمر ويصدق عليه

طلب فعل غير كلف مدلول عليه بغير كلف اذ دلالة في الازل لان الدلالة تنزع الدال أي اللفظ
ولادال اذ دلالتنا على كلف المدلول عليه عدم التمايز في الازل بين الامر الذي هو طلب
فعل هو كلف والنهي الذي هو طلب ذلك الكلف كما في كلف عن ضرب زيد ولا تضرب زيد
اذ المميز بينهما كون الاول مدلولاً للحوكف والثاني مدلولاً للحوكف لا فعل ولا دلالة في الازل
لحدوث العبارة التي هي الدال ومن لازم الانقسام والانواع تمايزها فكيف تكون
موجودة في الازل أي حقيقة كما تقدم مع عدم تمايزها ويمكن أن يجاب عن هذا بان عدم
تمايزهما باعتبار الدال لا يستلزم عدم تمايزهما مطلقاً الجواز أن تمايزهما آخر لا يقال برده عليه
أمر آخر وهو عدم صدقه في الازل على كل أمر يكون طلب كلف لانه لا يصدق في الازل بأنه
مدلول لحوكف لا تنفاه الدال في الازل كما تقدم لانا نقول قوله غير كلف مدلول عليه بغير كلف
صادق بكل كلف لا يكون مدلولاً لشيء مطلقاً (قوله الجازم وغير الجازم) لا يقال الصحيح انه
حقيقة في الجازم فقط كما سبقت في الازل مذبذبة اقل وألفظ الامر حقيقة فيهما كما
حقيقه الاستسوى كالشيخ الامام (قوله ليس بكلف) متعلق بالطلب فيه افعال المصنف
بعد وصفه (قوله ومثله مرادفه) فيه اشعار بان المعاملة قريبة على ارادة الخالق ذلك به فهو
حذف للدليل وهو جازم في التعريف (قوله أي لا تنفاه) لا قال أو غيرها كطابت منك الكلف
عن كذا (قوله ويحدد النفس أيضاً بالقول المتضمني لفعل) فيه أمران ١ الاول انه قد يكون
هذا بمعنى ما قاله المصنف والاختلاف في مجزأة العبارة بناء على ان الاقتضاء أي الطلب
والقول النفسي واحد ومعنى ان القول النفسي مقتضى انه متعلق بالفعل على وجه انه
طلب له ومعنى اقتضاء الفعل تعلق الطلب به فليست له ٢ والثاني ان أيضاً يجوز أن يتعلق بما بعده
أي يحدد النفس بالقول المتضمني لفعل كما حداد اقتضاء فعل ان أريد تطابق أحد الحدين
على الآخر جلت القول هنا على الاقتضاء ويكون قد أثبت للاقتضاء اقتضاء معالفة ويجوز أن
يتعلق بما قبله أي يحدد النفس بالقول المتضمني كما حداد اللفظ بالقول الدال على اقتضاء فعل
ويكون التشبيه في اعتبار القول في حد كل منهما وان اختلف معناه فانه لفظي في الازل
ونفس في الثاني كما أشار الى ذلك بقوله وكل من القول والامر الخ (قوله وكل من القول
والامر مشترك الخ) قال شيخ الاسلام به به على ان ما اقتضاء كلام المصنف هنا من ان الامر
حقيقة في اللفظي والنفسى يخالف لما اختاره في مجتبه الاخبار من ان الكلام المنوع الى
الامر وغيره حقيقة في النفس مما لا في اللفظي ١ وجه الاقتضاء المذكور ان ذلك
هو المتبادر من حد كل منهما اذ العادة غير جارية بحد المعنى المجازي (قوله مشترك بين النفسى
واللفظي) فان قلت اذا كان القول مشتركاً ومجازي في اللفظ عند المصنف كما اقتضاء قول
الشارح على قياس قول المحققين الخ أشكل دخوله بلاقرينة في الحدين على الاول وفي حد
اللفظي على الثاني (قلت) القرينة موجودة وهي في اللفظي وصف القول بالدال لان المتبادر
من القول الموصوف بذلك هو اللفظي وفي النفسى وصفه بالمقتضى لان اللفظي لا يوصف به في
العادة فليست أمثل (قوله على قياس قول المحققين الخ) فيه أمران ١ الاول انه يدل على ان قياس
مختار المصنف في الكلام الاتي خلفه ان انه يجازي في اللفظي عدم الاشتراك وان كلامه في القول

بينهما ثابتة في بعض النسخ
وبما تستفاد حكاية
الاشتراك بين الاثنين الاثر
منه بين الخمسة ويؤخذ من
قوله حقيقة في كذا احد
اللفظي به فاما النفسى وهو
الامر أي العمدة فقال
فيه (وجه اقتضاء فعل
غير كلف مدلول عليه) أي
على الكلف (بغير) اقل
(كلف) فتناول الاقتضاء
أي الطلب الجازم وغير
الجازم ليس بكلف ولما
هو كلف مدلول عليه بكلف
ومثله مرادفه كترك وذر
يخالف المدلول عليه بغير
ذلك أي لا يتعلق بقياس امر
وسمى مدلول كلف أمراً
لانتهاء واقعة الدال في اسمه
ويحدد النفسى أيضاً بالقول
المقتضى لفعل الى آخره
وكل من القول والامر
مشترك بين النفسى واللفظي
على قياس قول المحققين
في الكلام الاتي في مجتبه
الاشتراك

والامر مجاز في اللفظي * والامر الثاني ان هذا لا ينافي ان الاشتراك المذكور مصرح به فلم يرد
اثبات الاشتراك بمجرد القياس المذكور بل أراد بيان ان هذا على طريقة ما ياتي وانه موافق له
ومبني عليه وفيه اشارة الى انه قياس مختار للمصنف لا يتخالفه في الاشتراك هنا وبذلك
يندفع ما أورده الكمال هنا (قوله ولا يعتبر فيه علوه ولا استعلاءه وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة)
فيه ما أورده الاقل ان من فوائد هذا الكلام الجواب عما عارضه يورد على المصنف من ان تعريفه
غير مانع ان يدخل فيه ما ليس بامر وهو ما اتفق فيه العلوه والاستعلاء وأحدهما مع انه ليس
بامر لا اعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه فدخل
ما انتصافه أو أحدهما فيه صحيح لانهم افراده والى هذا الامر الاشارة بقول الشارح حتى
يعتبر في حده أيضاً * والثاني ان حاصل ما حكاه المصنف أربعة مذاهب في اعتبار العلوه والاستعلاء
أصحها انه لا يعتبر واحدهما والثاني انه يعتبر كل منهما وبه يزم ابن القشيري والقاضي عبد
الوهاب كما حكوه عنهما والثالث انه يعتبر العلو فقط واليه ذهب المعتزلة ومن ذكر معهم والرابع
انه يعتبر الاستعلاء واليه ذهب أبو الحسين ومن ذكر معه وإذا علمت ذلك علمت خطأ الكوراني
حيث قال قوله وقيل يعتبران اذ يعتبر كل واحد بانفراد عند طائفة وانما لما ذلك لان
اعتبارهما معاً لم يقل به أحد وقد اشار في المتن الى تعيين القائل بكل واحد من القديين فقال
واعتبرت المعتزلة وأبو إسحق الشيرازي وابن الصباغ والسماعاني العلوه وأبو الحسين والأتهمدي
والإمام وابن الحاجب الاستعلاء فقوله واعتبرت بان وتفصيل لقوله يعتبران فالاولى عدم
الواو * ومن أقرب أسباب وقوعه في هذا الخطأ انه مع ضعف اطلاعه وتنبه لم ير هذا القول
المعتبر للامرين معا فيما وثق عليه من كتب الفن فتوهم انه لم يقل به أحد فزم بناء على توهمه
بنفيه وتأويل عبارة المصنف على ما ذكره وبأولوية عدم الواو والواجبة الاثبات وهذا خطأ
على خطأ ومجازفة واضحة ولا حول ولا قوة الا بالله * والثالث انه وان لم يعتبر شي مما ذكر لم يظهر
صدقه على نحو ريب اغترق مع انهم من افراده على القول الصحيح وذلك لان الامر اما طلب جائز
يجب لامدوحية في ترك الامور به أو يجب بترتب الوعد على تركه وذلك لا يتصور هنا واما
طلب غير جائز يجب بترتب الثواب على الفعل دون الترك أو يجب بترجح الفعل ويلام على
الترك وهو غير متصور هنا أيضاً والوجوب بالمعنى القوي المعلوم مما يأتي يعتبر فيه الجزم يجب
لا يكون في الترك سعة والظاهر انه لا يتصور هنا أيضاً فالوجه اعتبار ما يدخل فيه أو اتراجه
عن افراده وتخصيصه بابهم الدعاء وكذا يقال في نحو لا تؤاخذنا فليتنا مل (قوله قال عمرو بن
العاصي لمعاوية امرتك امر اجاز ما قصصتني) صريح في تصور الامر حقيقة بقسميه الجائز
وغيره في حق غير الله تعالى فليتنا مل معنى الجائز وغيره حقيقدي ويحتمل ان الجائز ما يستحق مخالفته
المعاقبة والمقاطعة أو نحوها وغير الجائز ما يستحق مخالفته مجرّد اللوم والانتكار (قوله واعتبر
أبو علي وابنه ارادة الدلالة بالقلة على الطلب) أقول هذا مما يحتاج الى البيان وذلك لانه ان
اريد بالطلب الطلب النفسي فوجه انه قسم من الكلام النفسي والمعتزلة ومنهم أبو علي وابنه
يتوهمه وان اراد به الارادة كما هو الانسب بقول المصنف والامر غير الارادة فلا للمعتزلة
نافاه قول المنهاج واعترف أبو علي وابنه بالتغاير أي بان الطلب غير الارادة ومن أقره عليه

(ولا يعتبر فيه) أي في
مسمى الامر نفساً واقتضياً
حتى يعتبر في حده أيضاً
(علو) بان يكون الطالب
على الرتبة على المطلوب منه
(ولا استعلاء) بان يكون
الطلب بعظمة لأطلاق
الامر دون ما قال عمرو بن
العاصي لمعاوية رضي الله
عنهما
امرتك امر اجاز ما قصصتني
وكان من التوفيق قتل ابن
هاشم
هو رجل من بني هاشم خرج
من العراق على معاوية
فأسكه فأسار عليه عمرو
بقوله فأسقه وأطلقه لعله
تخرج عليه مرة أخرى
فأنشده عمرو البيت فلم يرد
بان هاشم على بن أبي طالب
رضي الله عنه ويقال أمر
فلان فلان برفق ولين (وقيل
يعتبران) وأطلق الامر
دونهما مجازي (واعتبرت
المعتزلة) غير أبي الحسين
(وأبو إسحق الشيرازي
وابن الصباغ والسماعاني
العلو وأبو الحسين) من
المعتزلة (والإمام) الرازي
(والأتمدي وابن الحاجب
الاستعلاء) ومن هؤلاء
من حيد اللفظي كالمعتزلة

المصنف في شرحه لكن كلام الامام في الموصول يدل على ان ذلك الطلب هو الارادة حيث قال
المسئلة الرابعة ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن ارادة المأمور به تؤثر في ضرورة صبغة الفعل
أمر أو هذا خطأ من وجهين إلى أن قال الثاني أي من الوجهين ان صبغة الفعل دالة بالوضع
على المعنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور وإذا كانت الارادة تنقسم المدلول وجب ان لا تنقسم
الصبغة الدالة على امره قياسا على سائر المسمايات والاسماء اه قال القرافي قوله لا تنقسم
الصبغة الدالة على امره لانها مدلولها عند الخصم اه فانظر قوله وذلك المعنى هو ارادة المأمور
الخ وقول القرافي لانها مدلولها عند الخصم فان في ذلك نصريحان مدلول الصبغة عندهما هو
الارادة وهو مقتضى اطلاق قول المصنف الثاني والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة وقد ذكر
جمع منهم المصنف والعرض مذهب أبي علي وابنه بقواهم والعبارة للعرض قال قوم صبغة الفعل أي
الامر صبغة الفعل بارادته ثلاث ارادة وجود اللفظ واردة لانهما على الامر واردة الامتنال
واحتراز بالاولى عن النائم اذا صدر عنه صبغة الفعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن
التبديد والتضيير والاکرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصبغة تصديق المدلح والماكي فانه
لا يريد الامتنال واعتراض عليه بان فيه تم اتزان المراد بالامر ان كان اللفظ فسد لقوله
وارادة لانهما على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد لقوله صبغة الفعل والمعنى
ليس صبغة وقد يجاب بان المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لانه يقال علم ما اه وقال
المصنف واعلم ان محل الخلاف انما هو في ارادة الامتنال واما ارادة الدلالة بالصيغة فالتراع
فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين أي فهي شرط عند المتكلمين دون القلة
كما صرح به الاسنوي واما ارادة احداث الصبغة فذلك شرط من غير توقف وقد حكى قوم
فيها الاشفاق ثم سكت عن بعضهم عدم الاشتراط وقال انه ضعيف لا يعتمد عليه اه ولا يخفى
مخالفة ما ذكره في محل الخلاف لما في جمع الجوامع عن أبي علي وابنه (قوله والطلب بديهي)
قال الكوراني لما أخذ الاقتضاء الذي هو مآد للطلب في تعريف الامر ومعرفته المحدود
موقوفة على معرفة الحد واجرائه والاقتضاء ليس بمعلوم فيحتاج الى تعريفه أشار الى استغنائه
عن التعريف لكونه بديها هذا وكان الاولى ان يقدم هذا الكلام على تعريف الامر
لكونه قسما من أقسام الطلب ثم يقسمه ثم يشرع في البحث عن كل قسم اه في النسخة الواقعة
في وقته سقم فيحتاج تعريفه قبل الكلام عليه فان كان حاصله ان الامر من أقسام الطلب
فكان ينبغي البدء بمعرفة تقسيمه الى الامر وغيره ثم الاشتغال بتعريف كل قسم بقوايه
انه لم يتعلق الغرض هنا بتقسيم الطلب والمقام غير يحتاج الى تقسيمه والبحث بالذات عن
الامر فيمكن الاقتضاء على تعريفه لكن لما ورد عليه انه تعريف بالاختر لاخذ الطلب الذي
هو نظري فبسه دفعه بقوله والطلب بديهي (قوله ولم يرد منه لامتناعه) قال شيخ الاسلام أي
سبق العلم القديم بانتقائه والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم اه وفي العبد وذكر المصنف
ان الاولى في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات
كما لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذ لم توجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال
حدوثه اه قال المولى المتصانفي ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى

فانهم ينكرون الكلام
النفسى ومنهم من حدد
النفسى كالأمدى
(واعتبر أبو علي وابنه) أبو
هاشم من المعتزلة زيادة
على العلو (ارادة الدلالة
باللفظ على الطلب) فاذالم
يرده ذلك لا يكون أمرا
لانه يستعمل في غير الطلب
كما التهديد ولا يجوز سوى
الارادة قلنا استعماله في غير
الطلب مجازي بخلاف
الطلب فلا حاجة الى اعتبار
ارادته (والطلب بديهي)
أي منصوص بمجرد التقاطع
النفسى اليه من غير نظر لان
كل عاقل يفرق بالبدية بينه
وبين غيره كالاشياء بل ذلك
الاليداعه فانه قد وقع ما قيل
من ان تعريف الامر بما
يشتمل عليه تعريفه بالاختر
بناء على انه نظري (والامر)
المحدود باقتضاء فعل الى
آخيه (غير الارادة) لذلك
الفعل فانه تعالى أمر من
علم انه لا يؤمن بالايان ولم
يرده منه لامتناعه (خلافا
للمعتزلة) فيلزم كفاهم لما
أفكروا الكلام النفسى
ولم يكن لهم فكرا الاقتضاء
المحدود به الامر قالوا انه
الارادة

واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتقام
الحقيقة في الكلام اه وفي شرح المنهاج للاستنوي والتزموا أي المعتزلة ان الله يريد الشيء
ولا يقع ويقع وهو لا يريد اه وبهذا قد ينوقف في ان الممتنع غير مراد عندهم وعن المواقف
وشرحه قال الحكماء ارادة الله تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكل ويصونه غاية قال
ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبج لقبضان الحسري
الكل من غير ان يات قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة
ارادة الله تعالى هو علمه بشيخ في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه انظنه أو واعتقاده للنفع
في الفعل أو علمه بوجوب الفعل وبوجه ابو الحسين بالداعية ولما استحتمال الظن والاعتقاد
في حقيقة تعالى المحصور داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في
الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين التجار انه أي كونه مراداً أمر عدي وهو عدم كونه
مكسراً وهو مغاير وقال الكعبي هي فعله للعلم بعائنه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال
أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة تالفة مغايرة للعلم والقدرة فوجب تلك الصفة
تخصيص أحد المتدورين بالوقوع اه وفي الما والمقصود وعبارة في الاخير وقال أصحابنا
وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة فوجب لبعض
مقدوراته على بعض اه وفي شرح المحصول للاصمعي واهل ان الوجوه المذكورة للدلالة
على ان الطلب المدلول عليه بالامر غير ارادة الامر وبه حقيقة اما الوجه الاول وهو ان الايمان
من الكافر الذي علم موته على الكفر محال مع كونه مأموراً به فيلزم وجود الطلب بدون الارادة
منقوض بالطلب فان ايمان هذا الشخص محال مع انه مطلوب وطلب المحال محال فوجب ان
لا يكون ايمان هذا الشخص مطلوباً وهو باطل فان منعت المقدمة القائلة طلب المحال
محال ادعينا البديهة ومنعنا المقدمة القائلة ان ارادة المحال محال ثم قال وأما التزام التكليف
بالمحال فتبين قساده وتجب عن الوجوه الدالة على ذلك اه (قوله مستلة القائلون بالنفسى
اختلاف اهل الامر صيغة تخصه الخ) فيه امران اه الاول قال الكوراني قال امام الحرمين
وتبعه كثير من المتأخرين ان هذا التردد خطأ اذ لا خلاف في انه يعبر عن الامر القائم
بالنفس مثل أمرتك وعن الايجاب خاصة مثل أوجبت عليك والندب مثل نذيت لك هذا الامر
انما الخلاف في مدلول صيغة أفعل ما هو وهذه العبارة قاصرة عن تلك الافادة وقال بعض
الافاضل ولا يبعد ان يقال هذه الخطئة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة للدلالة عليه
بهينة بحيث لا تدل على غيره كما ان الماضي والمضارع صيغة تدل عليه كذلك ولا خلاف في ان
أمرت وما مورأت بكذا أو نحوهما ليس كذلك لكونها أخباراً وهذا آخر كلامه وفيه نظر لان
قول الامام ومن تبعه ان الخلاف انما هو في مدلول صيغة أفعل ما هو هل يخص الامر أم لا فإذا
كان المراد هذا ومن ترجوا المسئلة بان الامر هل له صيغة يتناول مثل أمرتك وأنت مأثور
اذ يصدق على كل منهما انه صيغة تخص الامر ولا يختص فيه ولا هو من المقصود في شيء بل
الخلاف في ان صيغة أفعل ونحوه أي شيء من معناه أي يخص الامر أم لا الذي أبداه هذا

(مسئلة القائلون بالنفسى)
من الكلام ومنهم
الاشاعرة (اختلاف اهل
الامر) (النفسى) (صيغة
تخصه) بان تدل عليه دون
غيره فقبل ثم وقبل لا
(والنسفي عن الشيخ) أبي
الحسن الاشعري ومن تبعه
(وقيل النفي للوقف) بمعنى
عدم الدراية بما وضعت له
حقيقة مما وردت له من أمر
وتنديد وغيرهما

الناشئ من قوله المراد ان الطلب هل هي صيغة للذلة عليه بحيث لا تدل على غيره هو الذي
 اراده المحققون وخطوا الترجمة المذكورة لقصورها عن المراد فكيف يحفظون وكيف يستقيم
 الردي عليهم (فان قلت) فما الصواب في الترجمة (قلت) الصواب في الترجمة ان يقال هل صيغة
 افعل ونحوه مخصصة بالطلب أم لا والعجب ان المصنف قال والخلاف في صيغة افعل ولم يسه على
 فساد تلك العبارة اه (واقول) أما ما ذكره من النظر فهو مما لا شبهة في صحته اذ لا شبهة في صحة
 اعتراض الامام وضعف ما ذكره بعض الافاضل المذكور وعدم ملاقاته لذلك الاعتراض وأما
 التعجب من المصنف فيما ذكر في حجاب عنه اما أولاً فلجواز ان لا يتعلق غرضه بالتبعية على فساد تلك
 العبارة وأما ثانياً فيجوز ان يكون تركه اعتراضه على تلك العبارة تنبيهاً على الجواب عن اصحابها
 بانهم قسموا في اطلاق العبارة وأرادوا بها صيغة افعل ويجوز المسامحة في اطلاق العبارة
 لفسادها في الاعمى مخالفاً للاول وأما ثالثاً فتقوله والخلاف في صيغة افعل المصنف للعصر أي
 لا خلاف الاقيا كما في قولهم الكرم في العرب والاثمة من قريش بعد الترجمة بقوله اختلفوا
 هل الامر صيغة مخصصة مع ظاهره وشبهه صيغة افعل وبغيرها قد يرد عليه التبعية على فساد تلك
 العبارة وانها باطلاً لا يستعمل خلاف قيامه والامر الثاني انه قد يقال ان في عبارته تكراراً
 لان قوله اختلفوا هل الامر صيغة مخصصة والخلاف في صيغة افعل حاصله بيان اختلافهم في ان
 صيغة افعل تخص الامر أم لا وهذا مستفاد من قوله وتردد الجواب الخ لانه اذا خلا في انما
 تخص الامر أم لا وجوابه منع التكرار لان المقصود بيان اختلافهم في ان الصيغة تخص
 الامر أم لا بل يشمل غيره أيضاً من غير قصد الى تفصيل ذلك الغير والمقصود بما يأتي تفصيل
 ماوردت له من المعاني وتفصيل حكمها من كونها حقيقة في البعض مجازاً أو مشتركة في البعض
 وان استفيد من سياق ذلك اختلافهم في انما تخص الامر أم لا وهذا في غاية الظهور (قوله)
 وقيل للاشتراك بين ماوردت له) ظاهره ثبوت القول بالاشتراك بين جميع ماوردت له وهو ظاهر
 المتن فالشافح شرح المتن بما هو ظاهره ولم يلتفت الى ما نقله الكمال عن شرح المختصر وشيخ
 الاسلام عن التلويح مما حاصله انه لم يقل أحداً بامتنان كما بين جميع المعاني التي وردت لها كانه
 اهدم ابداً بامتنان هذا الذي عندنا ولاطلاعاً على ما يخالفه والا فليقطع حاصله باطلاع الشافح
 على ما في شرح المختصر وما في التلويح فانه دفع ما أشار اليه كلام الكمال وشرح الاسلام من
 الاعتراض عليه بذلك فليست أمثل (قوله وترددت اربعة وعشرين مرة) وهذا ما بعده ليس في غير
 قوله مسئله القائلون بالكلام النفسي ولا المتن يقتضي انه في غيره فلا يرد على ما يأتي من حكاية
 المصنف مذهب عبد الجبار انه ينكر الكلام النفسي كما ورد الزركشي بناء على زعمه ان
 مسئله يجملها مفرقة على الكلام النفسي (قوله والتعب والاباحة الخ) سباني ان الصحيح عند
 الجمهور وانها حقيقة في الوجوب فقط فيكون فيما عداه مجاز يحتاج لعلاقة وهي بين الوجوب
 وبين الذنب والارشاد المشابهة المعنوية لاشتراكهما في الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهي
 متشابهة معنوية وكذا بينه وبين الامتنان وكذا ينبغي بينه وبين ارادة الامتنان وبينه وبين
 التمديد المضادة لان المهدد عليه حرام أو مكروه (قوله ويصدق مع التحريم والكراهة) لم
 يلتفت الى قول المصنف في شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعندي ان المهدد عليه لا يكون

(وقيل للاشتراك بين
 ماوردت له) والخلاف في
 صيغة افعل والمراد بها
 كمثل ما يدل على الامر
 من صيغة فلا تدل عند
 الاشعري ومن تبعه على
 الامر بضمه الابدية
 كان يقال صل لا وما يخالف
 أن منك وأمرتك (وترددت
 وعشرين مرة) (الوجوب)
 أقيموا الصلاة (والذنب)
 فكاتبوهم ان علمت فيهم
 خيراً (والاباحة) كلوا من
 الطيبات (والتمديد) اعملوا
 ما شئتم ويصدق مع التحريم
 والكراهة

(والارشاد) واستشهدوا
شبهين من رجالكم
والصلحة فيه دينية بخلاف
الندب وقدمه هذا بعد أن
وضعه عقب الأدب لقوله
الآتي وقيل مشترك بين
الجمعة الأولى فانه منها
(وارادة الامتنان) كقولنا
لا تخر عند العطش اسقني
ماء (والاذن) كقولنا لمن
طرق الباب ادخل
(والتأديب) كقوله صلى
الله عليه وسلم لعمر بن أبي
سلة وهو دون البلوغ وبه
تطيش في الصحفة كل مما يلدن
رواه الشيخان اما كل
المكاتب مما يليه فندوب
ومما يلي غيره مكروه وقص
الشافعي على حرمته للعالم
بالنهي عنه محمول على المشتغل
على الاذعان (والاذا) نحو
قل تمعوا فان مصيركم الى
النار ويقارق التهديد كـ
الوعيد (والامتنان) كلوا
مما رزقكم الله ويقارق
الاباحة بكرا يحتاج اليه
(والاكرام) ادخلوا بسلام
آمنين (والتخير) أي
التذلل والامتنان نحو
كن وناقرة خاسئين
(والتكوير) أي الاجبار
عن العدم بسرعة نحو كن
فيكون (والتجسيم) أي
اظهار العجز نحو قاتوا

بسرعة من مثله

الاحراما كيف وهو مقترب من كرا الوعيد اه كانه لعدم ارتضائه وكما تنفع لزوم اقتران المهدد
عليه بكرا الوعيد الثاني للكرامة ويؤيد المنع قوله الآتي ويقارق التهديد كرا الوعيد قال
شيخنا الشهاب أي المتوعدة (قوله والارشاد) نقل الكمال عن المصنف كلامين في الفرق بينه
وبين الندب فليتنامل ثابتهما مع تفهيد الشارح في شرح الورقات قول الورقات والمنسوب
ما يناب على فعله بقوله امتنا لان هذا التمسيد لا يوافق هذا الثاني ثم رأيت العراقي قال عقب
الفرق الذي ذكره الشارح هنا فلا جواب في الارشاد على المشهور وروى بعضهم بين أن يأتي بالارشاد
اليه بقصد امتثال الارشاد فينبأ جواب الندب أو بقصد تحصيل المصلحة الدينية فلا يناب أو
بقصد هما فينبأ وهو دون القسم الأول اه وهذا موافق لما نقله الكمال ثابتهما عن المصنف
وما قبله ووافق لما نقله عنه أولا (قوله كقولك لا تخر عند العطش اسقني ماء) قال الكمال انما
يتحقق لارادة الامتنان اذ لم يكن هذا القول من السيد لبعده فان كان من السيد لبعده فتصور
أن يكون للوجوب بمعنى ترجيح الفعل المقتضى للمنع من التردد والندب بمعنى ترجيح الفعل من
غير منع من التردد لا بمعنى الإيجاب والندب اللذين هما نوعان من خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف اه وفيه أمران اه أحدهما انه يدل على أن الوجوب والندب يتحققان في غير خطاب
الشارع يمكن تخلف مناهما وينسب الاستدلال السابق بكلام عمر وغيره في الكلام على عدم
اشتراط الاستعلاء وعلى هذا فالجواب والعقاب الاخرين لا يتعلقان بالوجوب والندب
مطلقا وانما يتعلقان بهما اذا كانا في خطاب الشارع وحده فقد يشكل ما وقع في الورقات
وغيرها من تعريف الواجب بما يناب على فعله وبالعاقب على تركه والمنسوب بما يناب على فعله ولا
يعاقب على تركه من حيث عدم جمعهما فليتنامل ثم رأيت ما يأتي عن التلويح بما يفيد
انقسام الوجوب الى لغوي ونسبي وأن التواب والعقاب خاصة للثاني دون الأول وحيث قد ما في
الورقات وغيره في الوجوب الشرعي فليتنامل اه والثاني ان هذا من حيث أمر السيد من حيث
أمره لكنه اذا أمر عبده وجب عليه طاعته لان الشرح ورد بإيجاب طاعته على عبده فيحقق
هناك وجوب خطاب الشارع يناب على فعله وبالعاقب عقابا آخر وباعلى فعله وقد تصور الندب
أيضا لا يقال فليعمل ما ظاه الكمال على ذلك لانا نقول يمنع منه قوله لا يجمع الخ فليتنامل (قوله
والاذن) أدرجه بعضهم في قسم الاباحة قال الكمال وهو متجه اذا أريد بالاباحة رفع المنع من
الفعل لا أحد الاحكام الخمسة الشرعية اه وفيه أمران اه الأول انه قد يفهم منه ان الاباحة التي
هي أحد الاحكام الخمسة لا تكون الا شرعية بمعنى ثابته خطاب الشارع لكن قياس ما قرره في
تمثيل ارادة الامتنان بقوله كقوله لا تخر عند العطش اسقني عدم انحصارها في ذلك اه الثاني انه
قد يجعل الاذن أهم من الاباحة بان يكون عبارة عن رفع المنع من الفعل أهم من رفع المنع أيضا
عن التردد كما في الاباحة أولا فليتنامل (قوله والاذن) نحو قل تمعوا لم يقل هنا وبه مدق مع التحريم
والكرامة كما قال في التهديد فقامره أنه لا يكون الامع التحريم ولا يوقف ذلك على اختيار
المصنف السابق في التهديد (قوله أي التذلل والامتنان) بين به أن التخير يطلق بهذا المعنى دة
للاعتراض بان اللائق تسميته سخرية يكسر السين لان التخير التعبد كما وضع ذلك الحاشيان
(قوله والتكوير أي الاجبار عن العدم بسرعة) قال في التلويح ذهب أكثر القسرين الى أن

هذا الكلام أى قوله أن يقول كفى فكون مجاز عن سرعة اليجاد وسهولة على الله تعالى وكال قدرته تنسلا للفتاب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع لله طبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة فعل واستعمال الله وليس هنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقر وثابا للعلم والقدرة والإرادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وأن الله تعالى أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وأن لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقب هذا القول لكن المراد الكلام الأزل القائم بذاته تعالى لا الكلام القلبي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتغل على أعظم القوائد وهو الوجود جازة لعله بالمعنى بل خطاب التكليف أيضا أزل فلا بد أن يتعلق بالمعنى على معنى أن الشخص الذى سمى جسد مأثور بذلك اه وقوله والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقب هذا القول يتأمل مع قوله لكن المراد الكلام الأزل الخ الآن يراد بالقول في قوله فيحدث عقب هذا القول تعلق الكلام الأزل باليجاد والتعلق حادث وكذا قوله بهذه الكلمة يراد بالكلمة تعلق الكلام الأزل لكن على هذا وجبا لا يفارق القول الذى ذهب إليه **أ** كفى المقسمين فليست له وقوله لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل أى لأنه إذا أراد بذكر اللفظ فاللفظ حادث فكأن المكون به الشيء باللفظ حادث فهو شئ فيحتاج في تكوينه إلى لفظ آخر ويتسلسل وقول الشارح أى اليجاد عن العدم بسرعة ظاهرة في الأول (قوله والاهاة) قال شيخ الاسلام وضابطه ان يؤتى باللفظ يدل على الخير والكرامة ويراد منه ضدهم هذا فارق التسخير اه (وأقول) بلى مفارقة الاحتقار وفقا لالاستوى والترفى بلى يبقى الاحتقار بين الالهة أن الالهة إنما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له ولا تكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شئ أنه لا يعاين ولا يلتفت اليه يقال انه استقره ولا يقال آهاته والحاصل ان الالهة هو الانتكار كقوله ذوق الاحتقار عدم المبالاة كقوله بل أقول اه وقضية فرقه أن الاحتقار أعظم مطلقا من الالهة وأن الالهة تكون بغير اللفظ أيضا بخلاف ما ذكره شيخ الاسلام في ضابطها فليست له (قوله والتسوية) قال القرأى قلنا المستعمل ههنا فى التسوية هو المجموع المركب من صفتين من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل فى التسوية فلا يصدق عليه أن المستعمل هو صيغة الامر من حيث هي صيغة الامر وهكذا قوله التنى كقوله **هـ** الأية الدليل الطويل الأناجيل **هـ** المستعمل فى التنى هو صيغة الامر مع صيغة ألا الصيغة وحدها اه واعلم أنهم صرحوا بجعل التسوية من معانى الصيغة ويجعلها من معانى أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر وبه يجاب عن هذا الذى أورده القرأى وأما ما قاله فى التنى فقد دعي بان الصيغة وحدها قد تستعمل فى التنى من غير توقف على صيغة الامر وان اتفق وجودها فى هذا المثال فليست له (قوله والدعاء الخ) قال شيخنا الشهاب فيه أن الامر إذا يشترط فيه عاقل ولا استقلال فلا يكون هذا منه ويجاب بانهم لا يسمون بذلك أدب مع الباري سبحانه اه وما أجاب به صرح به القرأى حيث قال والدعاء أمر

(والاهاة) ذى الملك أنت العزيز الكريم (والتسوية) قاصبروا أولا تصبروا (والدعاء) ربنا افصح بينا وبين قوسنا الحق (والقنى) كقوله **أ** الأية الدليل الطويل الأناجيل يسبح وما لا يصاح منك بأمل ولبعد استجلاله عن الحب حتى **ك** أنه لا طمعية فيه كان محتيا لاسترجاع (والاحتقار) أقول ما أستم ملقون إذ مقلقونه من السحر وان عظم محقر بالنظر إلى مجزئته عليه الصلاة والسلام (والخبر) كحديث البخارى إذا لم تسبح قاصنع ما شئت أى صنعت

(والانعام) بمعنى تذكير

النعمة فهو كل امر طيبات

ما رزقناكم (والنهيض)

فاض ما أنت قاض

(والتهجب) انظر كيف

ضرر بوالك الامثال

(والتكذيب) قبل فأتوا

بالهرة فأتوا هو ان كنتم

خادقين (والمشورة) فانظر

ما اترى (والاعتبار)

انظروا الى عسره اذا عسر

(والجهور) قالوا هي (حققة

في الوجوب) فقط (لغة أو

شرعا أو لغة مذهب)

وجهه أو لها الصحيح عند

الشيخ أبي اسحق الشيرازي

أن أهل اللغة يحكمون

باستحقاق مخالفة أمر سيده

مخالفة للعقاب والثاني

القائل بأن لغة الجرد الطلب

وأن يترتب الحق للوجوب

بأن يترتب العقاب على التبرك

انما ينافي من الشرع في

أمره أو أمر من أوجب

طاعته أوجب بأن حكم أهل

اللغة المذكور مأخوذ من

الشرع لا يجابه على العبد

متلاطمة سيده والقليل

قال ان ما تنفذ له لغة من

الطلب يتعين أن يكون

الوجوب لان جملة على

الطلب بصير المعنى افعول

ان شئت وليس هذا القيد

مذكور او قيل بتشده في

الجل على الوجوب فانه يصير

المعنى افعول من غير نحو يرتزله

بحق لانه طلب جازم لصحة الفعل وانما يمنع اطلاقه اذ يامع الله تعالى اه (واقول) في تحقق
الجزم بل بتحقيق معنى الامر مطلقا في الدعاء بحيث تقدم في قوله ولا يتبرك به علوه ولا استعلاء
تليق (قوله) بمعنى تذكير النعمة) اشارة الى أن المراد المعنى المجازي للانعام لا الحقيقي الذي
هو اعطاء النعمة (قوله) والتعجب) أي من المخاطب فالمراد التعجب (قوله) والجهور قالوا هي
حققة في الوجوب فقط لغة الخ) فيه أمر وره أحدها حال المصنف في شرح المنهاج اجمعه واعي
أن صيغة افعول ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها وانما التلاد في بعضها وقد اختلفوا
فيه على مذاهب الخ وهذا يخالف ظاهر قول الشارح السابق في أول المسئلة وقيل للاشتراك
بين ما وردت به وتقدم أن الشارح امانه اقتصر على ظاهر المتن وأن ظاهره الاشتراك على هذا
القبيل بين الجميع أو انه رأى تلافوا فقه ويخالف هذا الذي قاله المصنف الثاني قال الكوراني
في شرحه ما نصه ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وهم الجهور واختلقوا هل علم لغة أو شرعا
أو لغة والذي ذكره منقول عن القاضي أبي بكر ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع أو
بالعقل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو في معنى صيغة افعول ونحوه فلهذا يختص بالطلب
أم لا فلا وجه للتردد فيه اه (واقول) حاصل اعتراضه كإتري أن التردد في أن كونه بالوجوب
باللغة أو بالشرع أو بالعقل ينافي أن وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أم لا
وجوابه أما أولا فلا نسلم أن وضع المسئلة ما ذكره بل وضعها أن معنى صيغة افعول ماذا أعم من
كونه لغة أولا وإما ثانيا فكأن منشأ هذا الاعتراض أنه توهم أن الطلب هو الوجوب ولم يدركه
أعم من الوجوب فلا يمنع كون وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أو لا التردد في أن
الوجوب الذي هو أخص من الطلب باللغة أو الشرع أو العقل على أن قوله ولكن القول بان
الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة الخ خطأ ظاهرا اذ مدلول هذه
العبارة كإتري أن سقوط القول في نفسه سببه كون وضع المسئلة ما ذكره ووضح أنه
لا ارتباط بين كون وضعها ذلك والقول بما ذكره وأن كون وضعها ذلك لا يمنع احدا من المذاهب
الى ما ذكره وانما يمنع واضعها من حيث وضعها من أن يرد دفعه بين المذكور بناء على اتحاد
الطلب والوجوب الذي توهمه فتأمل في الثالث ان المفهوم من كلام الشارح في توجيه الاقوال
ان حاصل الاول انهم اضعوه في اللغة لا الوجوب وأن ذلك اخذ من أهل اللغة حيث يحكمون
باستحقاق المخالف للامر للعقاب لكن ان ارد بالعقاب عذاب الله تعالى ففقه أن أهل اللغة من
حيث انهم أهل اللغة لا يعرفون استحقاق المخالف عذابه ولا يترتب امر الله على ذلك وان
اريد اعم اشكل توجيه القول الثاني واشكل استناد المصنف في اختياره الا في الى ان كون
الطلب الجازم متوقفا عليه انما يستفيد من الشرع وان حاصل الثاني أن معنى الصيغة لغة انما
هو مجرد الطلب وأن كون الوجوب معناها انما هو في الامر الشرع واما من أوجب طاعته
وقضى ذلك أن استعمالها في تمام معنى الوجوب من حيث خصوصه مجاز لغوي لانه غير معناها
القوي وأن كون الوجوب معناها على الاول لا يتقيد بأوامر الشرع واما من أوجب
طاعته ويؤيد ذلك ان الصفي الهندي لما اورد على بعض أدلة كونه حقيقة في الوجوب قوله
سلنا ذلك لكنه يدل على ان امر الله تعالى يشهد الوجوب فلم قلت ان امر غير تعالى يشهد أيا

(وقيل) هي حقيقة (في
التدب) لانه المتيقن من
قسي الطلب (وقال) أبو
منصور (المتردي) من
الخصمة هي موضوعة
(للقدر المشترك بينهما) أي
بين الوجوب والتدب
وهو الطلب حذرا من
الاشتراك والجماعة سمعها
في كل منهما من حيث انه
طلب استعمال حقيق
والوجوب الطلب الجازم
كلايجاب قول منه وجب
كذا أي طلب بالبناء
للمقول طلب الجازم (وقيل)
هي مشتركة بينهما وتوقف
القاضي) أبو بكر الباقلاني
(والغزالي والاشعري
فيها) بمعنى لم يدروا أي
حقيقة في الوجوب أم في
التدب أم فيها (وقيل) هي
(مشتركة فيهما وفي الإباحة
وقيل في) هذه الثلاثة
والتمديد) وفي المختصر قول
انهم لا قدر المشترك بين
الثلاثة أي الاذن في الفعل
وترك المصنف لقوله لا تعرفه
في غيره (وقال عبد الجبار)
من المعتزلة هي موضوعة
(للازداء للاستئصال) وقد صدق
مع الوجوب والتدب

عنه بانه لا قائل بالقول وأن حاصل الثالث أنهم ا موضوعة لغة للوجوب الا ان المستفاد من اللغة
كونها الطلب وأما كون ذلك الطلب هو الوجوب فهو امر يقضي به العقل وحينئذ نفسي قول
المصنف لغة أو شرعا أنهم حقيقة في الوجوب في اللغة أو في الشرع ومعنى قوله أو مثلا أنها
حقيقة في الوجوب في اللغة بحكم العقل أي العلم بأن اللغة للوجوب طريقه العقل فليست أم
(قوله لانه المتيقن من قسي الطلب) قال شيخنا الشهاب عليه منعه ظاهر لان المتيقن هو مطلق
الطلب لا خصوص أحد القسمين اه وقال الكمال بعد شرحه وقد عورض هذا الاستدلال
من طرف القائل بالوجوب بان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه الخ (وأقول) قد يراد على
هذا المعارضة ان الحمل على الفرد الكامل ليس قاعدة متفق عليها كما يعلم من التلويح وغيره بل
وليست كلية فالأولى المعارضة بان الاذن في الترك أمر زائد لا دليل عليه فليست أم (قوله)
والوجوب الطلب الجازم) هذا جواب سؤال مقدركا يشبه المحسبان (فان قلت) اذا كان
الوجوب هو الطلب الجازم وجب على من اعترف بان الطلب الجازم مدلول الصيغة لغة
كالمصنف ان يعترف بان الوجوب لقوى وان الصيغة حقيقة في الوجوب لغة ولا يشركون
خاصته من ترتيب العقاب غير مستفادة من اللغة لان خاصة الشيء خارجة عن حقيقة فلا يضر
عدم استفادتها من اللغة في كون الصيغة حقيقة في الوجوب فكيف صح للمصنف مع
اعترافه بما ذكر ان يخالف في كون الوجوب لقويا (قلت) يمكن أن يقال ان الوجوب ليس هو
الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذي من شأنه وصفه ترتيب العقاب أي الطلب الجازم
بهذا الاعتبار وله هذا قال امام الحرمين فان الوجوب عندنا لا يعقل دون التقيد بالوعد
وقال الشارح فيما سبق وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك اه ولا يخفى
ان الطلب الجازم بهذا الاعتبار غير مدلول الصيغة لغة لان أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة
لا يعرفون ترتيب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة على ان تصور كون الشيء لغويا دون
خاصته عليه منعه ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا تكون خاصة له وحينئذ يختص
كون الصيغة للوجوب على مختار المصنف كالقول الثاني بأمر الشرع وأمره من أو أمره
كأمره كالسيد والزوج وبشكل القول الأول لان أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة لم
يلاحظوا في الوضع ترتيب العقاب كما تقدم ذلك ولهذا قال العلامة ابن جماعة هذا الاختلاف
يعنى في أن دلالة على الوجوب بالوضع أو بالشرع كيف يستقيم وعند التحقيق من قال انه
لغوي يقول هو الوجوب اللغوي لا الشرعي لأن أهل اللغة لا يعرفون ذلك ومن قال انه شرعي
يريد به الوجوب الشرعي قطعا وذلك أمر واضح محقق اه وقد يتوقف في أن أهل اللغة من
حيث انهم أهل اللغة لا يعرفون ترتيب العقاب ولا يعتبرونه في الوضع غاية الأمر انهم
لا يلاحظون العقاب الخصوص أي العقاب بالنار ولا يعتبرونه (فان قلت) هل باق ذلك على ان
الوضع هو الله تعالى (قلت) نعم لان العرب بالاتفاق تعرف أوضاع اللغة وهم لا يعرفون المعنى
الشرعي ولا بلاطونه في استعمالات أوضاعها فلا يكون اللفظ موضوعا لعلاقة للوجوب
الشرعي (فان قلت) على مختار المصنف كالقول الثاني اذا استعملت الصيغة في معنى الوجوب
هل تكون حقيقة لغوية أو مجازا (قلت) انقياس ان تكون مجازا بناء على القول الثاني فظاهر

(وقال أبو بكر الأبهري)

من المالكية (أمر الله تعالى
لوجوب وأمر النبي صلى
الله عليه وسلم المبتدأ) منه
(التدب) بخلاف المواقف
لأمر الله أو المبين له
فلا وجوب أيضا (وقيل)
هي مشتركة بين الخمسة
(الاول) أي الوجوب والتدب
والإباحة والتهديد والإشادة
(وقيل بين الأحكام الخمسة)
أي الوجوب والتدب
والإباحة والتحرير
والكراهة (والجنازة وفاتها
للشيخ أبي حامد) الأسفرائيني
(وأما المحرمين) أنها
(حقيقة في الطلب الجائز)
لغة فلا تخفى تقيد بالمشبهة
(فان صدر) الطلب بها
(من الشارع أوجب)
صدوره منه (التعل) بخلاف
صدوره من غيره الأمن
أوجب هو طاعته وهذا قال
المصنف غير المقول السابق
أنها حقيقة في الوجوب
شرعا لأن جزم الطلب على
ذلك شرعي وعلى ذلك أقوى
واستفادة الوجوب عليه
بالتكليف من اللغة والشرع
وقال غيره أنه هو لاقفاهما
في أن ناسية الوجوب من
ترتب العقاب على الترك
مستفادة من الشرع وعلى
كل قول هي في غير ما ذكر

فيه مجاز

لأن الجزم عليه غير أقوى وقد استعمل فيه وأما على مختار المصنف فلأنهم موضوعه في اللغة
لمطلق الجزم وقد استعملت في الجزم المقتضى أي الجزم الذي يقتضيه العقاب وباعتبار
ذلك المقتضى وهو أمر زائد على مدلولها لغة فليأمل ثم رابت في التلويح أثناء كلام طويل
مأنسه قال امر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزمنا وحقيقة
شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه التمس والعقاب لا بمعنى إرادة وجود
الفعل والدالة بتدليل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ثم قال ولا بأن أي ولا فاعقل بأن وأمر
الشرع بجائزات لغوية اه وفي حواشيه التفسيرية مأنسه ثم من المعاني المكتشفة ان أهل
اللغة لا يفهمون من ضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا
من المصنف بين ما يفهمه من اللغة وبين ما يفهمه من الشرع فأورد ذلك في باب فان
استعمل أهل اللغة الأمر وأرادوا هذا المخصوص كان استعمال العام في الخاص بخصوصه
فيكون مجازا قطعها فكيف يصح قوله ولا بأن وأمر الشرع بجائزات لغوية اه ومنه أيضا
يظهر أن قول القائل الأول أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا للعقاب ان
أراد العقاب بالنار فمنع والاليتب الوجوب الشرعي الذي الكلام فيه فليأمل (قوله
المبتدأ منه) أقول كان مراده بالمبتدأ منه ما وقع منه باجتهاد وان كان بمنزلة الوحي اذ لا يقع
منه خطأ ولا يقر عليه (قوله وقيل بين الأحكام الخمسة) فيه خفاء بالنسبة للتحرير والكراهة
لكن الاشتداد يظهر من طلب الكف عن الفعل كالمصلحة في حصول عمال به من مقل ولا نقل
وقال الكمال وجه افادتها التحريم يظهر بمقتضى مناه في وجه استفادة النهي منها اه وأشار
الى ما ذكره في الكلام على قول المصنف في أول المسئلة فقلل التقي للوقف حيث قال قال ابن
برهان ذهب الشيخ وأصحابه الى أنها أي صبغة الفعل بين الأمر والنهي والتهديد والتجيز
والسكوت ثم قال وقوله بين الأمر والنهي معناه والله أعلم ان النهي عن ضد المطلوب بصبغة
أفعل مستفادة بواسطها فهو مدلول لها لا يحتمل لأن يكون من معانيها ولولا ذلك كره التهديد لأن
حمل النهي في كلامه عليه لأن التهديد نهى مؤكدا اه وقال شيخ الاسلام في قوله وقيل بين
الأحكام الخمسة أي بناء على التحريم والكراهة وان لم يراد فيها وردت له صبغة أفعل على ان
الأمر بالنهي تهى عن ضده أو على ان الصبغة وردت للتهديد وهو يستدعي ترك الفعل المنقسم
الى المحرم والمكروه اه (قوله والجنازة وفاتها للشيخ أبي حامد الخ) قال الكوراني في شرح
هذا الكلام مأنسه أقول مختار المصنف أن صبغة أفعل ونحوه حقيقة في الوجوب لغة وفاتها
لمن ذكره وإذا وردت هذه الصبغة من الشارع دللت على الوجوب وهذا بعينه هو مذهب
الجمهور اذ لا معنى لقوله لم ان الأمر الوجوب الاما ذكره المصنف اذ لا وجوب الا بالشرع
وتحقيقه ان صبغة أفعل ونحوه تدل على الطلب الجائز لغة وذلك الطلب الجائز المانع من
التنقيش هو المرتب بالوجوب الذي يعاقب على تركه ولا فائدة في السدول من قوله الجمهور واما
القول بأنه عند الجمهور ويحتمل ان يكون الوجوب المستفادة منها عقلا وشرعا كما ذكره المصنف
في صدر البحث وما اختاره المصنف هو الطلب الجائز لغة وتسبقها هنا بالطلاء ذلك وأنه
لامعنى في ذلك الكلام في مدلول صبغة الأمر لغة ولهذا تركه المحققون ذلك التردد اه في النسخة

الواقعة وفيها سقم (وأقول) قال المصنف في شرح المنهاج عقب نقله عبارة اتمام الحرم من مائه
وحاصل هذا الذي اختاره جعل الصيغة على الاقتصار والطلب وقصارى المستفاد منها من جهة
اللسان الطلب الجائز وكون هذا الطلب موعدا عليه شيء آخر ثابت في اوامر الشرع بالدليل
المجاري فالوجوب مستفاد من هذا التركيب بين اللغة والشرع فقد وافق القائمين بالوجوب
وان كان قد خالفهم في هذا التركيب ثم قال ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره
امام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الاسفراحي الى أن قال وهذا الذي اختاره أبو حامد وامام
الحرمين هو المختار عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو خارجي عنه ثم قال واعلم أن هذا
المذهب المختار مغاير للمذهبين الذين حكيناها ما عند سكاية القول بالوجوب في أن ذلك هل
هو بالشرع أو باللغة قصير المذهب أربعة الوجوب بالشرع والوجوب باللغة والوجوب
بضم الشرع الى اللغة وعدم الوجوب فان قلت كيف يقال بان الوجوب مستفاد من وضع
اللغة قلت هو بعيد كما أنبرنا اليه ولكنه مذهب مصرح به كما عرفت ثم نقل توجيهه بأنه قد
ثبت في اطلاق أهل اللغة تسمية من خالفه طاق الامر عاصيا وتوحيه بالعباسان
عند مجرد ذلك الامر ولا يستوجب التوبيخ الا بترك واجب فاعتنى ذلك دلالة الامر المطابق
على الوجوب الى أن قال عن القاضي في اعتراض هذا التوجيه لسانه لم اطلاق اللغة
ما يقتضي أن مخالفة الصيغة المطلقة المعرا عن القرائن يسمى عاصيا ويستوجب التوبيخ
ونقول لهم هم يتكبرون على من زعم أنهم وان يخولوا الامتنال بسمة العيصان فانما يجوز
عند ترك امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الامر به دالة على اقتضاء الوجوب فليس عليكم أن
تزعموا أنهم يجوزون بالعصيان في الامر المجرد عن القرائن قال واسم الامر يصدق على المجرد
والمتن في أن لكم انما اطلقوه به عرف الى الصيغة المطلقة قال ثم نقول على وجه التنزل
لساننا لم تثبت صحة العصيان وصفه في ذلك على الاطلاق اذ قد ورد ذلك في غير موضع استحقاق
الزم فانك تقول أنثرت على فلان بكذا فعصاني مشورتي وان لم تكن بشورتي موجبا
على من أنثرت عليه ٥١ ولا يخفى عليك تصريح هذا الكلام ككلام الشارح بان معنى هذا
القول الذي اختاره المصنف هو أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجائز بل الطلب الجائز
الموعدا عليه من الله تعالى باعتبار أنه موعدا عليه منه وأنه لما كان المستفاد من الصيغة من
جهة اللسان انما هو مجرد الطلب الجائز وأما كونه موعدا عليه الذي هو الحق للوجوب فانما
استفاد من الشرع كان الوجوب مستفادا بالتركيب بين اللغة والشرع ومن هنا يفتح كل
الاضاح الفرق بين هذا المختار وقول الجمهور لان كلام الجزم والكون موعدا عليه انما
استفاد من الشرع على قول الجمهور بخلاف هذا المختار فان الجزم مستفاد عليه من اللغة
وأما قول الكمال عقب كلام قزوين في ما قلناه من أن محل الخلاف الوجوب بخاصة لا بمجرد
الطلب الجائز دون خاصته فلا ينافي ما قلناه من أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجائز بل
الطلب الجائز الذي له تلك الخاصة وباعتبارها وان كان قد يتوهم منه انه مجرد الطلب الجائز
واذا علمت ذلك علمت ما في اعتراض الكوراني المذكور فقوله مختار المصنف ان الصيغة افعال
ونحو حقيقة في الوجوب لغة قلنا هذا ليس بصحيح لما بين من أن الوجوب على مختاره مستفاد

من التركيب بين اللغة والشرع فكيف تكون صبغة الفعل حقيقة في الوجوب لغة مع عدم
 استقلال اللغة باقاده بمعنى الوجوب بل الوجه أنها إذا استعملت في تمام معنى الوجوب كانت
 مجازا لغويا كما ذكرناه فيما سبق ويؤيده ما تقدم عن حواشي التلويح وقوله وهذا بينه مذهب
 الجهور وقلنا ممنوع لما ظهر من الفرق بينهم وتصريح المصنف بتغييره ما وقوله إذا لمعنى
 انقولهم ان الامر للوجوب الا ما ذكره المصنف ان اراد به أن معنى الصبغة لغة وشعر عايندهم
 هو معناها عنده كذلك فقد تبين أنه ليس الامر كذلك وأن مذهبه في معناها مقار لمذهبهم فيه
 وإن أراد شيئا آخر فليس الكلام فيه وقوله اذ لا وجوب الا بالشرع لا يجدي شيئا الا مع تغيير
 مذهبه ومذهبهم على الوجه الذي بيناه لم يكن الوجوب على كل منه الا بالشرع اعلم على مذهبه
 فلان الكون موعدا عليه المعنى في معنى الوجوب كما علم مما تقدم ليس الا بالشرع وأما على
 مذهبهم فلذلك ولكون الجزم نزعيا أيضا فكون الوجوب لا يكون الا بالشرع لا يقتضي
 توافق مذهبه ومذهبهم ولا دلالة له على ذلك على أن نسبة كون الوجوب بالشرع الى الجهور
 لا توافق المتن اذ قضيت أن الجهور يحتلون في أنه بالشرع أو غيره وقوله وتحقيقه الخ برده عليه
 ورأى اقتضاه أن تمام معنى الوجوب أقوى ألا ترى الى قوله يدل على الطلب الجازم لغة وذلك
 الطلب الجازم الى قوله هو المترى بالوجوب وذلك خلاف مذهب الجهور ومن أنه شرعي أن
 قوله وذلك الطلب الجازم المانع من التقيض هو المعرف بالوجوب الذي يعاقب على تركه ممنوع
 عند المصنف على مختار بل الطلب الجازم أهم من الوجوب اذ الوجوب الطلب الجازم مع
 زيادة قد الكون موعدا عليه وباعتبار ذلك كما تقدم بيانه أخذنا من شرح المنهاج للمصنف
 وقوله ولا فائدة في العدول الخ برده أنه ظهرت الفائدة بظهور تغيير المذهبيين وقوله وأما القول
 بان عقد الجهور الى قوله اذ الكلام في مدلول صبغة الامر لغة برده أن قوله وقد سبق منا هناك
 بطلان ذلك اشار الى ما حكيناه عنه فيما تقدم من قوله ولكن القول بان الوجوب على الشرع
 أو بانه فعل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو في معنى صبغة الفعل ونحوه لغة لا وقد سبق
 منا بيان بطلانه فيبطل ما بناءه على من هذا الاعتراض فليست أمثل ثم لنا اشكال في مختار
 المصنف وهو أنه ان اراد بالتركيب الذي اقامات الطلب الجازم الذي هو جوهر الوجوب
 المركب غير مستقادم الشرع وانما استقيد من اللغة فهو مشكل والظاهر انه ممنوع بل كما
 استقيد التوعد من الشرع استقيد منه أيضا الطلب ويحزمه بل لا تصور افادته التوعد بدون
 افادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعد وان اراد انه أيضا مستقادم الشرع فلا حاجة
 الى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بتمامه مستقادم الشرع وغاية الامر ان
 جوهر مستقادم اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم الا أن يجيب بان المراد أن
 الشارع لم يتصرف في هذه الصبغة بالنسبة للطلب الجازم وانما استعملها فيه على قانون اللغة
 فافادتها الطلب الجازم انما هو باعتبار اللغة ولا يفتي اشكاله أيضا اذ يلزم عليه استعمالها
 في معنى مركب مستندا في استعماله بالنسبة لبعض منه الى اللغة وبالنسبة لبعضه الاخر الى
 الشرع ولا نظيره ويلزم ان لا تكون الصبغة حقيقة في معنى الوجوب باللغة ولا شرعا فمعناه
 ليس بتمامه لغويا ولا شرعيا فليست أمثل واعلم ان الوجه في المقام انقسام الوجوب الى لغوي

وشرعى بمقتضاها المتقدم عن التلويح وأن الصيغة حقيقة اقوية بالنسبة الى الاول وشرعية
بالنسبة الى الثاني وقضية ذلك انها بالنسبة اليه من المقولات الشرعية وعلى هذا يجعل قوله
فان صيد ومن الشارح أوجب الفعل أى لان الصيغة مقول شرعى الى وجوب الفعل وجوبا
شرعيا (قوله وفى وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام) قال الكوراني وفى شروحه
أى المبنى ان الاصح يجب اعتقاد الوجوب كإثبات العام يجب اعتقاد عموميه عليه نظرا لان اختلاف
في العام اغلظ ذكره المحققون في الحل على العموم قبل البحث عن المخصص قال صاحب التلويح
حكم العام التوقف فيه عند عامة الاشاعرة حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعنده
العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناول اللفظ قطعا ويقتضيه من خارج الوراق من الحقيقة
ونظرا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي فاذا كان تناوله لنا عنده فكيف
يجب اعتقاد عموميه وكذلك جملة الامر على الوجوب مشروط بعدم المصادف عنه كما هو ان
الحقيقة مع أن الجواز عليه التبادر الى الفهم قبل التخصيص عن المصادف ولا شك ان الظهور انما
يفيد الظن لا الاعتقاد فالحق ان يقال يجب جملة على الوجوب لأنه يجب اعتقاد الوجوب اه
في القضية الواقعة على مع اصلاح لبعضه براجعة التلويح وآخر ما نقل عن التلويح هو قوله
وهو مذهب الشافعي وعقبه في التلويح بقره والخيار سند شيخ شمر قدس حتى يفيد وجوب
العسل دون الاعتقاد اه (وأقول) قال امام الحرمين في البرهان ما نفسه اذا وردت الصيغة
الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصبري في من أئمة
الاصول يجب على المتعبد من اعتقاد العموم فيه على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذلك
وان تبين المخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عند ثلث مباحث العقلاء ومضطرب العلماء
واغنا عن قوله صد عن عبادة واستقرار في عناد ونحن نقول لمن يتحمل هذا المذهب أي يجوز ان
يتبين المخصوص بالاشارة فان قال لا تقديره وورد المخصوص مناشرا محال اذا لم يتصل القول
في ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بورد الخطب وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء
في تصانيفه وان زعم صاحب هذا المذهب ان تبين المخصوص ممكن فكيف يصح جزم العقد
مع اشقائه على يجوز أن يتبين الامر على خلاف ما يجرى به العقدي والردود والجزم متناقضان
والذي يكشف الغطاء عن هذه المسئلة ان المتعبد قبل أن يخرج العمل يتردد وقد يغلب على ظنه
العموم لتطهروا للفظ في اقتضائه الى آخر ما أطال به وقد نقل ذلك عنه وأقره عليه من بعده من
المحققين بعضهم بلفظه كالامة هاتي في شرح المصنوع وبعضهم بمقتضى القرائن في شرح
المصنوع وكما صنف في شرح المتهاج فقد اتفق الامام ومن تبعه على منع تصور حصول الاعتقاد
الجائز بالعموم بل افادت عبارة الامام أيضا دون عبارة من نقل عنه بالعموم منع تصور حصول
الظن بما ذكره كليا ألا ترى الى قوله يتردد وقد يغلب على ظنه العموم ولا شبهة في أنه لا يمحى عن
ذلك اذ الجزم مع احتمال المخصص محال وكذا الظن كليا مع قوة الاختلال وتعارض القرائن
في بعض المواضع وحسنه بشكل تصحج الشارح وجوب اعتقاد العموم سواء أراد بالاعتقاد
الاعتقاد الجائز أو مجرد الظن الذي هو الادراك الخارج وتعد الكوراني في التظهير في الآن
ما اقتضاه كلامه من حصول الظن كليا ممنوع لما يشته وأما قوله الكمال لما صححه الشارح

(وفى وجوب اعتقاد
الوجوب) في المطلوب بها
(قبل البحث) عما يصرفها
عنه ان كان (خلاف العام)
هل يجب اعتقاد عموميه حتى
ينكشف قبل البحث عن
المخصص الاصح نعم كليا في

بأنه مأخوذ من قول المصنف فيما يأتي وتتم له بالعام الخ وان لم يكن في عبارة المصنف هنا التصريح
 بوجوب اعتقاد العموم لان التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم فبقية نظر لا ينبغي مما تقتضيه وما
 ادعاه من القرينة ممنوع وبما يؤيد منعه قول التلويح السابق حتى يفيد وجوب العمل دون
 الاعتقاد (لا يقال) لا اشكال على الشارح ولا مخالفة في كلامه لما قاله الامام وموافقه
 لان كلامهم في اعتقاد ارادة العموم من المقتضى وكلامه في ثبوت العموم للفظ ولا شك في ثبوته للفظ
 سواء ولم يمتنع أم لا (لا نقول) هذا لا يصح ان يكون محل نزاع كما لا ينبغي فتعين ان يريد اعتقاد
 ارادة عمومهم نعم لا اشكال في الحقيقة على الشارح بل على المصنف لان نصيح الشارح على ان
 المصنف وحكاية مقتضى عبارة لان الحالة المصنف وجوب اعتقاد الوجوب على مسئلة العام
 تقتضي ان مراده فيها وجوب اعتقاد العموم لانه المناظر لما هنا ويمكن ان يجاب بحمل
 الكلام على حذف المضاف أي اعتقاد اعتبار عمومهم وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث
 لم يظهر صارف عنه لظهوره مع ظهوره لا يعتد بالعموم وسأصل انه يجب عند انتفاء ظهور
 الصارف المذكور اعتقاد اعتبار العموم وثبوت حكمه بحسب الظاهر لانه التمسك والعمل
 به لان العموم هو المعنى الاصلي الحقيقي قطعاً للفظ فيجب اعتباره حيث لم يظهر الصارف عنه
 ومن هنا تظهر القرينة التي ادعاهما السكال اذا لم يعتد اعتبار العموم لا يمكنه التمسك به
 فوجوب التمسك به كإظهار المراد كما هو ظاهر يتوقف على وجوب اعتقاد اعتبار عمومهم (لا يقال)
 كيف يحصل الاعتقاد المذكور مع احتمال توقف الاعتبار على البص (لا نقول) هذا الاحتمال
 غير معتبر عند هذا القائل لما قام عنده من أدلة عدم التوقف كظهور اللفظ في العموم مع كون
 الأصل عدم التخصص كما في سائر الترويع فانه يعمل للجهنم الذين فيها من الدليل مع مشروطة
 أعمال ذلك الدليل عند غضبه بالاعتقاد هو به عامه فتوقفه ويجري تأخير هذه الجواب
 وما يتعلق به فيما نحن من اعتقاد الوجوب فالعنى انه يجب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت
 حكمه بحسب الظاهر وحيث لم يظهر صارف عنه لانه الحقيقة والأصل عدم الصارف عنها
 ولعمري انه جواب حسن قريب يمكن جعل كلام المصنف في عليه فيندفع عنه تشنيع الامام
 وموافقه فليست امل واذا علمت ذلك علمت جواب ما أورده الكوراني وما في كلامه فتقوله انما
 ذكره المحققون في الجدل على العموم قبل البحث عن التخصص قلنا لو سلمنا هذا الحصر بالنسبة
 لجميع المحققين لكن ذكرهم بالنسبة للعمل أي لوجوبه فانه مراد القائل بالجل قطعاً اذ لا
 يجوز عنده اخرج من من الافراد عن الحكم كما لا ينبغي لكن ذكرهم يستلزم ثبوته بالنسبة
 لوجوب اعتقاد اعتبار العموم اذ لا يتأتى مع عدم وجوب اعتقاد اعتبار وجوب العمل على
 العموم كما هو ظاهر بل لو سلم عدم استلزامه ثبوته بالنسبة لمذا كرم يدفع ذلك ما قاله الشراح
 لجواز ان يكون غير المحققين ذكره واسئلة الاعتقاد أيضاً فتبين الشراح والتعويل على قول
 غير المحققين واقع كثيراً في سائر العلوم خصوصاً في كلام الله تعالى وهو محتمل كما لا يخفى على من تهى
 سلم لتل الكوراني ان من رسمهم بالمحققين هم جميع المحققين وان جميع من عداهم خارج عن
 المحققين وقوله قال صاحب التلويح الى قوله ولا شك ان الظهور وانما يفيد الظن قلنا هذا مسلم
 في العموم بحسب تنقيص الامر اما بحسب الظاهر والحكم كما هو المراد فانه ظهور ويقتضيه اعتقاده

بل العلم به للقطع بان لا يوجب البحث فليس حكم الله عنده في الظاهر الا العمل بالعموم
وتظهر ذلك ما قاله السيد وغيره في تعبيرهم في هذا الفقه بالعلم بالاحكام مع انه ظن المجتهد حيث
قالوا بما ملخصه ان المجتهد اذا ظن ان كذا حكم الله في الواقع لم يقطع الله حكمه بحسب الظاهر
في حقه وحق مقلديه على انه يجوز ان يراد بالاعتقاد بما يشهد الظن فلا اشكال به طلاقا وقوله
فالمحقق ان يقال يجب له على الوجوب لانه يجب اعتقاد الوجوب قلنا قد بين ان المراد
وجوب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت مقتضاه بحسب الظاهر ولا اشكال عليه على انه يرد
على ما فهم انه الحق انه لا معنى للعمل على الوجوب الا اعتقاد الوجوب فإزعم انه الحق هو عين
ما ندعه من حيث لا يدري قال القرافي في شرح المجلد الاول البحث الثاني عشر في الفرق بين الوضع
والاستعمال والجل فانهما يلتبس على كثير من الناس الى ان قال واما الاستعمال فهو اطلاق
اللفظ واوراده معناه بالحكم وهو الحقيقة أو غير معناه لعلاقة بينهما وهو الجواز والحال اعتقاد
السامع مراد المتكلم من لفظ فمعنى قول العلماء ان الشافعي رضي الله عنه جعل قوله تعالى
يترسبن يا تشمين ثلاثة قروء على الاظهار اى اعتقاد انها مراد الله من الآية وان باسنيقة
رضي الله عنه جعل الآية على الجبض اى اعتقاد انها مراد الله تعالى منها فيقول الجليل الى دلالة
اللفظ اه وقال قبلي ذلك البحث الحادى عشر في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ اول
ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الجيسر وثامى وكان يقول هذا الموضوع شفى على
الامام فخر الدين وحصل بسبب التباسه ما عليه خال كثيرى كلام ثم انى ان بعد ذلك تصفحت
المواضع التى وقع فيها التخلل في المحصول فوجدتها نحو من ثلاثين موضعا سبق التنبيه عليها
في مواطنها ودلالة اللفظ هي ما تقدم بيانه على اختلاف تلك الطرق الثلاث ولتقرر على
أحد من طائفتي المتبعين الفرق ويقرى بالبحث واستكن الدلالة ففهم السامع واما الدلالة باللفظ فهي
استعمال اللفظ اما في موضوعه وهي الحقيقة أو في غير موضوعه لعلاقة بينهما وهي الجواز واما
استعماله لتفسيره لعلاقة قال العلماء هو وضع مستأنس من ذلك المستعمل كما اذا قال الله اكبر
أو اسعفى المأمور يريد بذلك طلاقا امرأته وهذه الباء في قولنا الدلالة باللفظ باء الاستعانة لان
المتكلم استعان بلفظه على افهامنا ما في نفسه كاستعين بالقلم على الكتابة والقدم على التجارة
اذا تقرر ضابطا الحقيقة فيقع الفرق بين ما في خمسة عشر قرأ أحدها ان دلالة اللفظ حقيقة
السامع والاخرى صفة المتكلم وثانها ان دلالة اللفظ محمل القلب لانه موطن العلوم والظنون
والاخرى محملها الانسان وقسمة الرتبة وثالثها ان دلالة اللفظ محمل اوطن والاخرى أصوات
منقطعة الى ارباق قال وثالث عشرها ان دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف في نفسه لانها اما
لم اوطن وهما أيدها على حالة واحدة والدلالة باللفظ وهي استعماله لا تختلف بقرينة
في الاستعمال تقدم خبرا المستند او تارة لا يجب وتارة يجب تقديم الفاعل وتارة لا يجب الى غير
ذلك من اختلاف أوضاع اللغة امرية والنجية والعرفية الى آخره انتهى (فان قلت) لعله أراد
بالجل معنى آخر صحيحا (قلت) لا يظهر له هنا معنى صحيح ومن ادعى ذلك فعليه البيان فان قلت
يمكن ان يراد به العمل بمعنى الاثبات بالواجب قلت لا وجوب لاراد به هذا في المقام كما هو ظاهر
فليست بل (قوله أى افعول) اشارة الى ان المراد الامر اللغوي قال شيخنا الشهاب بقرينة

(فان ورد) الاسرائى افعول

الورود انتهى (وأقول) انما يظهر كون الورود قرينة لو كان انصاف اللفظي به حقيقة دون
النفسى وفيه نفاذ كل منها من المعاني وهي لا توصف بحقيقة ولهذا قال الشارح في شرح
قول المصنف وان ورد سبعا وشروطا ومائتا وصحيفا وفاسدا فوضع ما فيه ووصف النفسى
بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع انتهى الا ان تكون القرينة باعتبار سبوع اللفظي
واقوى من ذلك الاستدلال بقوله فلا باحة وقوله للوجوب اذا للنفسى الذى هو الاقتضاء
لا يكون للاباحة اذا لا اقتضاء فيها ولا يكون للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب
اذا لاقتضاء الوارد بعد الخطر هو نفس الوجوب على هذا القول وذكر الكمال فائدة لقوله أى
أفضل لامانع من أراد منهم ما قلناه فليتأمل (قوله بعد حذر) ظاهر اقتضاهم على الخطر عدم
جريان هذا الخلاف فى ورودهم بعد تنهى التزبه بل يتفق حيث تدعى انه للوجوب على أصله
(قوله قال الامام واستثذان) هذا لا ينافى قول الامام بالوجوب مع ابي الطيب وغيره كما
يأتى لان المقصود به ان الامام جعل ما بعد الاستثذان من محل الخلاف أيضا وعباوته الامر
الوارد عقب الخطر والاستثذان للوجوب خلافا ليهن أصحابنا ثم رأيت الزركشى وغيره ينهوا
على ذلك (قوله فلا باحة الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب هذا يكون مقيد لما
سبق من انها حقيقة شرعية فى الوجوب فقط الا أن قال انها حقيقة شرعية وأعرافية
انتهى وقوله مقيد للماسبق أى بناء على موافقة هذا القائل على ماسبق والامتنان التقييد
وقوله الا ان يقال الخ كان مراد منه الجمع بين هذا وما سبق وعدم التقييد بان الذى سبق ان
الصيغة حقيقة لغوية فى الوجوب فقط والذى هنا حقيقة شرعية أو عرفية فى الاباحة وفيه
نظير لان ماسبق لم يخص فى القول بانه فى الوجوب حقيقة لغوية هذا وقد بين الكمال ان المراد
انها هنا حقيقة شرعية واستدل على ذلك من كلامهم والثانى قال الصنى الهندى اختلفوا فى
الامر الوارد بعد الخطر فالجهو على انه لا اثر لانه تقدم الخطر وان الامر فى اقتضاء مقتضاه من
الوجوب أو الذنب أو غيرهما بعده كما هو قبله ومنهم من قال ان تقدم الخطر قرينة صارفة له
لن مقتضاه الى الاباحة وان كان قبله مقتضيا للوجوب ومنهم من فصل وقال ان كان الخطر
السابق عارضا له عرضت وعلفت الصيغة بزوال تلك العلة كقوله تعالى واذا حلتم
فأصطادوا وقوله عليه الصلاة والسلام كنتم خير امت لم ينسلكم عن ادخال لحوم الاضاحى لاجل الذبابة
التي ذفت قالان فاذخرها فعرف الاستعمال يدل على انه رفيع ذلك الخطر السابق فقط
فمع جمع حكمه الى ما كان قبل الخطر من اباحة أو ذنب أو إيجاب وان احتمل ان يكون مقتضيا
لمقتضاه من إيجاب أو ذنب نظرا الى الوضع وان لم يكن كذلك فالصيغة بقا على مقتضاها على
ما كانت قبله ان كانت للوجوب فالوجوب وان كانت للذنب فالذنب وان كانت متعديدة بينهما
فكذلك لكن الفائلون بالوقف كالغزالي زادوا ههنا احتمال الاباحة فان الصيغة عندهم
لم تكن محتملة لها قبله وقالوا قرينة سبق الخطر تروج احتمال الاباحة وان لم تعينه انتهى واعلم
ان ما رجحه المصنف من الاباحة بشكل بما اشهر من قاعدة ما كان محتملا اذا جازى وجب ورعا
غير بانه اذا جازى صدق بالواجب فانه لم يمتنع ان ما رجحه ان الممتنع جازى لم يجب لشمول الجواز بعد
المتع لا مر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محتمل اذا وردت صيغة افعال بعد الخطر

(بعد حذر) لمعلقه (قال
الامام) الرازى (واستثذان)
فيه (فلا باحة) حقيقة
تبادرها الى الذهن في ذلك
اغلبة استعماله فيها حيث
والتي بادرها لاستحالة الحقيقة

وتلك القاعدة اذا ورد جواز شيء هو محذور اذ هذا لا يقتضي معنى فارعا ينتمى ما بل قد يقال
 ورد وصيغة افعال بعد الخطر أولى بالوجوب من زور ودالجواز به لانه اذا اقتضى ورود
 الجواز به الخطر الوجوب فاقضاء الصيغة الموضوعه للوجوب أولى ولان ما نحن فيه محله اذا
 كان الخطر السابق منصوعا عليه بعينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصوعا عليه بعينه كالختان
 فان قطع الفتلة لم يقع نص على تحريمها بعينها بل دخل تحريمها تحت تحريم قطع عضو الانسان
 مثلا لان المصنف صرح بان من افراد تلك القاعدة أكل الميتة مع أن حرمتها منصوعة بعينها
 فالمراد ان تلك القاعدة مترجعة الوجوب وهو المتقول عن الجاهل وكما تقدم في كلام الصفي وقد
 عبر المصنف في منع الموانع من تلك القاعدة بما رأت فقال فصل وسألهم عن قاعدة كون الشيء
 ممنوعا لولم يجب ونقضوا ما سجدوا له وقالوا علما ان هذه القاعدة مشهورة في المذهب معزوة
 الى أبي العباس بن سريج ثم قال وقد تكلمنا عليها طويلا في كتاب الاشياء والنظائر ومخلص
 ما قلناه نقل عن أبي العباس ما تحجر به العبارة عنه ان يقال ما لا بد منه لا يترك الاعمال لا بد منه وما
 اعتقد ان أبي العباس نص على هذه القاعدة وانما قلقت من كلامه في مسئلة الختان وذكرها
 الشيخ أبو اسحق في المذهب والتميم والغزالي والكيالهراسي وغيرهم بعضهم في مسئلة سجود
 الثلاثة وبعضهم في مسئلة الختان وربما صبر عنه بعضهم بان جواز ما لو لم يشرع لم يجز دليل على
 وجوبه وبان الواجب لا يترك بسنة قال أرباب هذه القاعدة وقد ظهر تأخير هذا الكلام في
 مسائل منها قطع اليد في السرقة فانه لو لم يجب لكان حراما وكذلك إقامة الحد ودعى ذوى
 الجرائم ومنها انه يجب على المضطرب كل الميتة في الاصح وأطال الكلام في ذلك بما يتبعه
 استفادته ثم قال وقد ثبت في كتاب الاشياء والنظائر ان القاعدة منقوضة بسجود الثلاثة عندنا
 وسجود السهو وزيادة ركوع في التمسكين والنظر الى الخطيئة والكفاية فانها لا تجب وان
 طلب العبد الكسوف على المذهب وقد كانت المعاملة قبلا ممنوعة لان السيد لا يعمل عبده
 الى آخر ما ذكره علماء مذهبهم في معرفة هذه القاعدة واعلم ان مما يشوي الاشكال ان المصنف
 أشار في شرح المتاج في بعض هذه الامثلة التي جعلها في منع الموانع من تلك القاعدة الى انها
 محال في نفسه حيث حال فائدة وقد عرفت الخلاف في الامر الوارد بعد الخطر هل يدل على
 الوجوب أو الاباحة وبما هي مسائل منها الكتابة فهي مستحبة وان كانت واردة بعد حظر
 وعن صاحب التقریب حكاية قول انها تجب بطلب العبد ومنها النظر الى الخطيئة بعد العزم
 على تركها مستحب وفي وجه هو مباح مجرد ولا امر به في قوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة بن
 شعبه انظر اليها فانه أحرى ان يؤدب بشكا أي بجهد يسلك في المودة واردة بعد الخطر وهو يحرم
 النظر للاختصاص عند خوف الفتنة ومنها اذا قال لبعده اتجر دار ما ذواته ويجب عليه امثال
 أمر سببه وهو أمر واردة بعد حظر وهو الجرح على العبد في التصرف في مال سيده والله أعلم انتهى
 وساقى أوائل كتاب السنة ان من أمارات الوجوب كون الفعل ممنوعا عنه لولم يجب كالختان
 والحد لان كلامهم ما عتبه وانه قد يتضاف الوجوب مع هذه الامارة لدليل كما في سجود السهو
 وسجود الثلاثة في الصلاة انتهى (قوله وقال القاضي أبو الطيب الى قوله للوجوب) فيه
 أمران الاول ان الوجوب هو المتقول عن الجاهل وكما تقدم في كلام الصفي والموافق لقاعدة

(وقال القاضي أبو الطيب)
 (و) الشيخ أبو اسحق
 (الشيرازي) أبو المظفر
 (والسمعاني والامام) الرازي
 (الوجوب) حقيقة كما في
 غيره ذلك وغاية الاستعمال
 في الاباحة لا تدل على
 الحقيقة فيها (وتوقف امام
 الحرمين) فلم يحكم باباحة
 ولا وجوب ومن استعمله
 بعد الخطر في الاباحة فاذا
 سلم فاصنادا فاذا قضيت
 الصلاة فامشروا في الارض
 فاذا تلهون فأتوا من وفي
 الوجوب واذا انسلخ الاشر
 الحرام فاقبلوا المشركين
 اذ قتالهم المأوى الى قتالهم
 فرض كفاية

ما كان ممنوعاً منه اذا جاز وجب كما تقدم أيضاً لان الجواز صادق بالجوهر المستقادم من صيغة
 اقبل وعلى القول الاول تحتمل القناعة بموازاة يستفاد من صيغة اقبل والثاني ان تقرهم
 هذا الخلاف كالصريح في ان الصيغة مع كونها حقيقة في الوجوب محمولة عليه وان الغلبة
 المذكورة التي اعترف بها القائل بالوجوب كما صرح به قول الشارح وغلبة الاستعمال في
 الاباحة الخ لا يعارض الوجوب ولا يصرف عنه وجبت في لفظ هذه الغائل معنى حقيقي
 وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الاباحة فكان ينبغي ان يجري هذا الخلاف السابق في
 قول المصنف وفي تعارض المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة أي بان غلب استعمال المجاز عليها
 ثالثة المختار بحمل انتهى أي والاول ان الحمل على الحقيقة أولى لصالته واهو قال أبو حنيفة
 رضي الله عنه والثاني ان الحمل على المجاز أولى لغلبته وبه قال أبو يوسف الآن يكون القائلون
 بالوجوب هنا من القائلين بقول أبي حنيفة في سابق ويمكن أن يجاب بالقرفين بين المسكتين بان
 ما سبق مفروض فيما اذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحدهما من حقيقاً وفي الآخر
 مجازياً وما هنا مفروض فيما اذا تعدد المعنى وكان استعماله في إيجابه حقيقياً وفي إباحته مجازياً
 فأمه على انه يحتمل ان تسليمهم الغلبة صبي على التنزل والافتقار من القائلين بالوجوب تادر
 الاباحة من الصيغة التي استدله القائلون بالاباحة فانهم استدلو بان السيد أو الوالد اذا منع
 عبده أو ولده عن شيء ثم قال له اقبل ذلك الشيء تادر الى القههم منه الاباحة وهو دليل الحقيقة
 فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب فاجاب القائلون بالوجوب باننا انسلم ان القههم تادر الى
 الاباحة على الاطلاق بل لو تادر اليها فاعانما تادر ولا القرينة الا ترى له لو كانت القرينة
 مستقيمة لم تادر القههم الى الاباحة كما لو كان السيد منع عبده عن الاكساب لمصلحة ثم أمره فانه
 لا يقدر الاباحة بل يقدر الوجوب وكذلك لو قال الاب لا يذنه اخرج الى المكتب بعد منعه
 منه لمصلحة فانه يقدر منه الى القههم ما يقدر منه قبل الحظر انتهى فلو سلموا غلبة الاستعمال
 في الاباحة حقيقة لكان ينبغي ان يسلموا التبادر لان الغالب هو التبادر من اللفظ وفي قولهم
 بل لو سلم التبادر فاعانما تادر ولا القرينة دفع لما يترجم من اثبات الاباحة بالتبادر وذلك لان
 التبادر الذي تعرف به الحقيقة هو التبادر من غير قرينة فليست أم (قوله وما بعد الاستدلال
 فكان يقال ان قال أفضل كذا افعله) هذا صريح في تصوير المسئلة بمجرد صدق فعل بعد
 الاستدلال وان لم يترسب بينهما اذن وهو الظاهر وما قول الاسفة هاهنا في شرح الموصول ما نصه
 وقول المصنف يعني الامام بعد الاستدلال أي والاذن أي استاذن فاذن له ثم أمره بالمأذون فيه
 انتهى فقهه نظر (قوله أي لا تفعل) أي يدل على قوله للتحريم وقوله للكرهية والاقال انه
 التحريم أو الكراهية دليل وقيل للاباحة أي الامر بالنفس لا يتصور ان يكون للاباحة لانه
 طلب الكف والطلب لا يكون اباحة (قوله بعد الوجوب) فتنه اقتصارهم على الوجوب
 انه بعد التبدل التحريم وبلا خلاف وهو غير بعيد لانه الاصل (قوله وفروا الخ) كان المراد ان
 المقصود بالذات من النهي دفع الفساد فمن الامر بتحصيل المصلحة والاندفع الفساد يتبع
 تحصيل المصلحة وبالعكس فليست أم (قوله مسئله الامر لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة الخ)
 قال المصنف في شرح المنهاج فائدة استحباب اجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الاول حتى لو

وما بعد الاستدلال فكان
 يقال ان قال أفضل
 كذا افعله (اما النهي) أي
 لا تفعل (بعد الوجوب
 فالجور) قالوا هو
 للتحريم (كما في غير ذلك
 ومنهم بعض القائلين بان
 الامر بعد الحظر للاباحة
 وفروا بان النهي لدفع
 الفساد والامر لتحصيل
 المصلحة واعتناء الشارع
 بالاول أشد) وقيل للكرهية
 على قياس ان الامر
 للاباحة (وقيل للاباحة)
 نظر الى ان النهي عن الشيء
 بعد وجوبه يرفع طلبه
 فثبت التحريم فيه (وقيل
 لاسقاط الوجوب) ويرجع
 الامر الى ما كان قبله من
 تحريم أو اباحة ليكون
 الفعل مضرراً أو منفعة
 (وامام الحرمين على وقفه)
 في مسئلة الامر فلم يحكم
 هنا بشئ كما هاهنا (مسئلة
 الامر) أي اقبل (الطلب
 الماهية لا لتكرار ولا مرة
 والمرة ضرورية) اذ لا توجد
 الماهية باقل منها

فيحمل عليها (وقيل المدة مدلوله) ويجعل على التكرار على التوازيين بشرط (وقال الأستاذ) أو أحق الأسفرا بني (و) أو حاتم
(التقريب) في طائفة (التكرار مطلقا) ٢٢٢ ويجعل على المدة بقرينة (وقيل) التكرار (أن علق شرطاً وصفاً) أي بحسب

تكرار العلق به فهو وإن
كنتم جنبا فاطهروا والزانية
والزاني فأجلدا كل واحد
مئة - ما مائة جلدة تكرر
الطهارة والجلد بتكرار
الجنابة والزنا ويحمل
العلق المذكور على المرة
يقرب منه كما في أمر الحج
العلق بالاستطاعة فإن لم
يعلق الأمر فله مرة ويجعل
على التكرار بقرينة (وقيل
بالوقف) عن المرة والتكرار
بمعنى أنه مشترك بينهما
أولاً وحدهما ولا يفرضه
قولاً فلا يحمل على واحد
منهما - ما بالقرينة ومنشأ
الخلافاً استعماله فيهما
كأمر الحج والعمرة وأمر
الصلاة والزكاة والصوم
فهو حقيقة فيهما لأن
الأصل في الاستعمال
الحقيقة وأقرب أحدهما
حذرهما من الاشتراك ولا
نعرفه أو هو التكرار لأنه
الأغلب أو المرة لأنها التيقن
أو في القدر المشترك بينهما
حذرهما من الاشتراك والجهاز
وهو الأول الرابع ووجه
القول بالتكرار في العلق
أن التعليق بما ذكره من
بمعنى الحكم يكرر
بتكرره ووجه ضعفه
أن التكرار حينئذ سلم
مطلقاً أي فيما إذا ثبتت

مع ثانياً فلا يشوب اجابته بغيره وتخرج المستفاد على أن الأمر هل يقتضي التكرار أو لا يحكي
التقريب في شرحه من حكمه عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسئلة وقد يحكي
بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال يجب كل واحد له عدد من التكرار انتهى كلام
المصنف (وأقول) هذا من التعليق بشرط لأن عبارة الحديث إذا سمع المؤمن يقول أو يسمع
ما يقول وأعلم أنه يرمي البيضاء ويثبتهما لا إمام الرازي في العلق فمن أنه لا يقتضي التكرار
من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لأن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة فيجعله عليه
ذلك الشرط وذلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرار الحكم تكرار ذلك التكرار والحكم يكرر
عليه وأورد عليه أنه لو كان تعليق الحكم بالشرط فلا يعلق التكرار بالقياس لكان لا يكرر
الطلاق بتكرار القيام فيما إذا طال انقضاء طائفة وليس كذلك وأوجب بان هذا التعبير
دال على أنه جعل القيام مرة الطلاق ولكن المستبعد تعليق الشارع لأن وقوع العلق حكم
شرعي وأحد الناس لا عبرة بعلمهم في أحكام الله تعالى انتهى فليست له بل رد على هذا التعليق
وقوع الطلقة الواحدة وأعلم أيضاً أن كلام الشارع صريح في شمول محل الخلاف لما إذا
ثبتت العلية من خارج وأما تخصيص الأمدى وابن الحاجب الخلاف بجملة تثبت علية
كالاحسان والتكرار بالحكم بتكرره عند اتفاقا قال الأسنوي والمصنف أنه منافق لكلام
الإمام زاد المصنف والبيضاوي (قوله فيحمل عليها) أي على المرة فيبقى إذا المراد على الماهية في
ضمن المرة وعلى المرة وجود الماهية في ضمنها بواقع قوله لطلب الماهية وبشراي ذلك قوله
إذا لم يوجد أي الماهية باقلاً (قوله ويجعل المدة مدلوله) يحتمل أن المراد أن نفس المدة مدلوله
كما هو ظاهر ويحتمل أن المراد أن الماهية في ضمن المدة مدلوله ويقارن الأول مع قوله أنه يعمل
على المرتبة على المرة على الأول لأنه أقل ما يقتضي به القدر المستتر في القدر المدلول وعلى
الثاني لأنه نفس مدلوله أي لأن الماهية في حقيقة نفس مدلوله على ما تقر (قوله أي بحسب
تكرار العلق به) بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فإنه بقدر الإمكان ما عدا
أوقات الضرورة قال التكرار عند عدم التعليق أصح من التكرار عند التعليق (قوله كما
في أمر الحج العلق بالاستطاعة) ومنه قوله تعالى وقطع على الناس حج البيت من استطاع إليه
سبيلاً وإن كان المراد بالامر في هذه المسئلة الصيغة كما تقدم في كلام الشارع لأن قوله وقطع على
الناس حج البيت في حكم الصيغة لا فادنه ما بعده (قوله وهو الأول الرابع) أي من أدلتهم وهو
دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار أيام الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت
والتعيم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثاني أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف
بأن يعمده لا يمكن أن يخافه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول ينزل بالاستغراق الثابت
بالتالي وليس كذلك وخرج بقوله لا يمكن أن يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعتراض كل من
الوجهين أما الأول فلأن الأوقات الضرورية كقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاستغفال
بالمأمور بخارجه عن تناول الأمر بالعلق فلا يلزم تكليفه بالإطلاق وأما الثاني فلأن التعيم إنما
يلزم أن لو كان الأمر الثاني أيضاً مطلقاً غير محتمل في بعض الأوقات شرعاً أو عقلاً ومثل هذا
غير واقع في الشرع أصلاً ولو وقع لانتزاع التعيم بالشرع وإتاني كان الأمر الثاني محضاً

علية العلق به من خارج ولم تثبت ليس من الأمر ثم التكرار عند الأستاذ ومواقفه حيث لا يمان بعض

لا علة يستوعب ما يمكن من
زمان العدم لا يتقاصر

بعضه على بعض فهم يقولون
بالتكرار في المعلق يتكرر
المعلق به من باب أولى
وبالتكرار فيه ان لم يتكرر
المعلق به حدث لا قرينة على
المراد فلهذا قال المصنف
مطلقا (ولا تقور خلافا
لقوم) في قوله من الامر
للقور أي المبادأة عقب
وروده بالتفعل ومنهم
القائلون بأنه للتكرار
(وقبل القور والعزم) في
الحال على الفعل بعد
(وقيل) هو (مستترك) بين
القور والتراخي أي التأخير
(والمبادر) بالفعل (محتل)
خلافا لمن منع امتثاله بناء
على قوله الامر للتراخي
(ومن وقف) عن الاستئصال
وعدمه بناء على قوله لا نعلم
أوضح الامر للقور أم
للتراخي ومنشأ الخلاف
استعماله فيهما كما مر
الايمان وأمر الحج وان
كان التراخي فيه غير واجب
فهو حقيقة فيهما لان
الاصل في الاستعمال
الحقيقة أو في أحدهما
حذرا من الاشتراك ولا
نعرفه وهو على القور لانه
على القول بالوقف أحوط
أو التراخي لانه يسد عن
القور بخلاف العكس
لاستناع التقديم وفي القور
المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والجماع

بعض الاوقات فلا يلزم نسخ الاول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عفا
مع انه غير واقع ايضا على الوجه المقروض في الشرع ولا في غيره (قوله) يستوعب ما يمكن
من زمان العزم فان قلت اذا تعددت المأمورات فهل يقسم الزمان بينها بالسوية ويستوعب
بكل واحد ما يخصه بالتسوية لان استيعاب ما يمكن من زمان العزم بكل واحد مقفول لغيره منها
أو كيف الحال قلت بخلافه وبذلك جماعة منهم من جواب الوجه الثاني من وجهين بطلان
التعميم وهو انه لا يقع في الشرع أمران مطلقا ولو قلنا كذلك التزم نسخ الاول بالتالي ولو
كان الثاني مخصوصا ببعض الاوقات كان مخصوصا الاول لا ناصحا مع ان ذلك غير واقع ايضا
لكن هذا ظاهر عند ترتيب الامر من نون قاربا كما لو قيل كذا وكذا انفعلا ما وأطلق لستات
نسخ ولا تخصيص فان فرض وقوع مثل ذلك في الشرع فينبغي قسمة الزمن بينهما وحصل بقسم
بينهما كل يوم وكل ليلة أو كيف الحال ولا ياتي قسمة عمره بينهما لانه لا يعلم قدره وهل اخذت بها
يدأ به في كل فنون لكن يشبه ان اخذت به فيما ساء به (قوله) وبالتكرار فيه (أي في المعلق
ان لم يتكرر المعلق به لو كانت المعلق به حوالا لاستلزامه عدم تكرار بل بحزم مطلقا فينبغي عدم
التكرار حيث قد واستثناء ذلك على هذا القول (قوله) وقبل القور والعزم في الحال على الفعل
بعد هذا التقدير مبدول به عندنا في الصلاة فانه بدخول الوقت يجب المبادأة الى الفعل أو العزم
على الفعل بعد في الوقت وقد تضمنت هذه المسئلة (قوله) والتراخي أي التأخير) يحتمل انه دفع
بهذا التفسير فهم ان يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادأة الى التلبس به واعلم انهم
لم ينسوا ضابط التراخي حيث قبل به وبوجوبه ويحتمل ان ضابطه العرف (قوله) والمبادر محتل
خلافا لمن منع ومن وقف) قال الكوراني والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لوجهه لان
القائل بأنه التراخي لم يقل به وجوب بل جواز أصري به المحققون على ان عدم الاستئصال يلائم
القول بالوقف على ما ذهب اليه طائفة من الواقعية ثم قول المصنف ومن وقف عطف على من
منع أيضا ليس على ما ينبغي اذ الواقعية طائفتان اجماع الحرمين ومن تابعه قالوا بالوقف في مدلوله
لغة أهول القور أم لا لكنه لو بادروه بمثلا سواء كان القور والقدرا لم يشترك واما وجوب
التراخي فغير محتمل عندهم وذهب طائفة الى التوقف فيه وفي الاستئصال لا احتمال وجوب
التراخي انتهى (وأقول) قال المصنف في شرح المنهاج ما نسبته والمذهب الثالث انه يفيد التراخي
كذا أطلقه جماعة منهم المصنف وقال الشيخ أبو إسحق في شرح الجمع ولامام الحرمين في
التخصيص والبرهان ان هذا الاملاخ مدخول اذ مقتضى امان المسيئة المباشرة تنبئ
التراخي حتى لو فرض الاستئصال على البدل لم يفسده وليس هذا معتقدا أحد هذا كلامهما
ورأيت ابن الصباغ في عين العالم قال ان من الواقعية في هذا المسئلة من قال لا يجوز فعله على
القور لكن قال القائل بهذا خالف الاجماع قوله على الجملة هو مذهب ما لم ينسب الى خرق
الاجماع ثم قال المصنف في ذلك الشرح والمذهب الرابع الوقف اما لعدم العلم بدلوله أو لانه
مستترك بينهما ان قال ثم اتفقت الواقعية بين قائل اذا أتى بالأمور به في أول الوقت كان
متمثلا قطعا وان أخر في الوقت الاول لا تقطع بخروجه من العهدة واختاره امام الحرمين في
البرهان ومن قائل انه وان بادر الى فعله في أول الوقت لا تقطع بكونه متمثلا بخروجه من العهدة

المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والجماع

لجواز ارادة التراخي نقلها الى مدى وابن الحاجب وغيرهما انتهى وقوله ومن هائل انه وان يادر
 الى فعله في اول الوقت لا تقطع بكونه ممثلا لغيره لا سيما في حكي ابن برهان عن غلاة الواقعية
 ان لا تقطع بامثاله بل توقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال ارادة التأخير انتهى وقال النزالي
 في المستفي اما المبادر فممثل مطلقا ومنهم من غلاة قال توقف في المبادر انتهى فقد بان بذلك
 ثبوت القول بان المبادر غير ممثل الا ترى قول المصنف في هذا الذي حكيناه عن شرحه للمحتاج
 وروايت ابن الصباغ في عدة العالم قال ان من الواقعية في هذه المسئلة من قال لا يجوز نقله على
 القور ثم قوله وعلى الجملة هو ذهب ثابت منسوب الى خورق الاجماع فهل يقي ورا ذلك من
 تصريح ببقوته ونزوقه للاجماع لا يمنع ثبوته ولهذا جزم ببقوته مع نسبة الى خورق الاجماع ولا
 يمنع حكايته وثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه الا ترى الى قول المستفي ومنهم من
 غلاة قال توقف في المبادر وقول المصنف فيما تقدم ~~ككاتبته~~ ككاتبته وان يادر الى فعله في اول
 الوقت لا تقطع بكونه ممثلا مع قول الاسنوي حكي ابن برهان عن غلاة الواقعية ان لا تقطع
 بامثاله بل توقف فيه الخ فاشار المصنف في المتن الى الاول بقوله خلافا لمن منع والى الثاني
 بقوله ومن وقف فله دهر اما ما مظهر اسخ الاقدام في الفن وحينئذ يظهر بطلان قول
 الكوراني والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه له الخ وانه ليس بحق وان قول المصنف
 المذكور له وجه وجهه حتى على الكوراني لتصور اطلاعه واعتباره بما تقدم عليه مما تقدم
 عليه ما ينافي على قاعدة ان المتيقن مقدم على النافي وان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا
 مثل ابن الصباغ الذي قال فيه الائمة انه اجمع في مشروط الاجتهاد المطلق ونصوصا مع اقرار
 مثل المصنف لكلامه وذكره في معرض منازعة الشيخ والامام فيما قاله على ما يشعر به تعبير
 المستفي بقوله هذا ~~كلامهما~~ وروايت ابن الصباغ في عدة العالم الخ كالا يخفى على القطن
 وبطلان قوله ايضا قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع ايضا ليس على ما يقضي الخ
 وليست شهوى كفساخه هذا مع ما نقله بقوله وذهب طائفة الى التوقف الخ راء قول الكمال
 ومن واقعه من جعله كلاما ذكره مانعه لم بعض القائلين بالخامس وهو الوقت نقل عنه التوقف
 عن القطع بكون المبادر ممثلا خارجا عن العهد قبل جواز ارادة التراخي قال ابن الصباغ في العدة
 وقائل هذا لا يجوز نقله على القور لكنه خالف الاجماع قبله وقال النزالي في المستفي اما
 المبادر فممثل مطلقا ومنهم من غلاة قال توقف في المبادر انتهى وكان معتقدا لمصنف في قوله
 خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان الثقلان ونقل ابن الصباغ منع المبادر بالفعل مبنى على
 القول بالتوقف عن القطع بكون المبادر ممثلا كما دل عليه كلامه وقد قدمت الانارة اليه
 لا مقابل له كما وقع في عبارة المتن قال لا فرق ان يقال خلافا لمن منع المبادر بناء على الوقف أي من
 القطع بكون المبادر ممثلا انتهى فيجاب عنه بجمع ان نقل ابن الصباغ مبنى على ما ذكره ومنع
 دلائل كلامه عليه ولوسم فلا نسلم ان معتقدا المصنف هذان الثقلان لجواز انه اطلع على نقل آخر
 يوافق مادلت عليه عبارة بل هذا هو الظاهر من حاله بل الظاهر ايضا ان الشارح وقف على نقل
 صريح في ذلك فانه صرح ببناء المنع على القول بان الامر للتراخي وبناء الوقف على القول بأنه
 لا يعلم اوضح الامر للقور والتراخي ولا يمكن هذا وهذا التصريح بدون مستند صحيح صريح

من أحاد القضاء فضلا عن هذا المحقق المشهور بغاية التثبت والاحتياط ومن حفظ حجة على
 من لم يحفظ بل ما صرح به هو صريح من صريح غيره كالصفي الهندي فإنه قال في نهايته ما نصه
 وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الأمر لا يقتضي الفور وهو لا يختلقوا أيضا فذهب
 الأكثر منهم عن الشافعي ومعهظم أصحابه وجماعة من الأشاعرة وجماعة من المعتزلة وعقد
 جماعة من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت الصلاة العمل به فعلى هذا هما فعل
 المكلف المأمور به مبادرا أو مؤخرا كان متمتلا وذهب الأقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي
 فعلى هذا لا يكون المبادر معتذرا وقد قيل أنه خلاف الإجماع فتسبراق به إلى خرق الإجماع وأما
 الواقعية فهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف الأدلة وهو لا
 انقسموا إلى غلاة ومعتدلة أما المعتدلة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو متمثل
 أم لا ونسبوا أيضا إلى خرق إجماع السلف فإنهم كانوا قاطعين بأن المبادر مسارع في الامتثال
 وسالط في الطاعة وأما المعتدلة فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل
 هو متمثل أم لا ثم منهم من قال بتأنيبه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤمنه ومنهم من توقف فيه مع
 القطع بأنه متمثل أصل المطالب انتهى فأنظر كيف جزم على قول التراخي بتفريع عدم كون
 المبادر متمتلا قبل ذكره أقوال الوقت فإنه صريح في أن هذا الاتفاق بالوقف وبعدم تأخره
 الكمال أن منع امتثال المبادر مبني على الوقت بل لو سلم هذا في كلام ابن الصباغ لم يسم مطلقا
 كما صرح بذلك كلام الصفي المذكور وحديثه يسقط ما يراه الكمال على ما زعم من اعتراض المتن
 وقوله قال لا تنح الخ كما سبق بذلك أيضا وقوله قبل ذلك ثم أطلق القول باقتضائها التراخي متعدي
 لاقتضائه إن الامتنال على البدل غير معتد به الخ إذ قد بان ثبوت القول بعدم الاعتداد
 بالامتنال على البدل فلا تنافي تامل ويتوقف قوله لوقت من فوراً وتراخي (يحتل) أنه على حذف
 المضاف من البيان أو المبين أي من ذي فوراً أي من وقت ذي فوراً وتراخي وأحوال وقت من فوراً
 أو تراخي وقبه نظر إذا الفور والتراخي وصفا للقول بالحقبة دون الزمان الاعلى سبيل التجوز
 فليأمل (قوله) لأن القصد الفعل أي مطلقا وشرح ذلك ما قال ابن الهمام إن نحو صوم يوم
 الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه في يوم الخميس فإذا عجز عن الثاني اقتران بقى اقتضاء
 الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الأمرين بقوله والقصد من الأمر الأول
 الخ (قوله) كالامر في حديث الصحيحين الخ ذكر حديثين أو أحدهما دل على حكم التسيان وتأنيهما
 على حكم الرقاد والغفلة التي هي أهم من التسيان وينبغي حكم الترك عند اقتضاء أوله مستفاد
 بالتقياس على المذكورين بل أولى لأنه إذاوجب القضاء مع العذر منع عدمه أولى (قوله) كافي
 لهم وشرحه أي ولم يثبت عنه خلاف ذلك فلا يرد أنه قديم كخلاف ذلك في غيرهما (قوله)
 والاصح أن الاقربان بالمأمر به يستلزم الإجراء قال الكوراني من جملة كلامه على ذلك ما نصه
 قالوا لو كان مقتضا القضاة لكان ملائمة لمن ظن أنه متطهر بخصيصة مستحالة لاقتضاءه إذ ظن الطهارة
 كافي في جواز الإقدام والألزام مستفاد قلنا ممنوع إذا المستلزم مختلف فيها إذ قال بالحقوط بعض
 العلماء وإن سلم أنه يجب القضاء فالتفويض واجب مستأنف ونعميته قضاء مجاز هكذا أجاب المعلى
 المحقق عضد الله والدين وقبه نظر لأنه بعد أن تبين أن المصلح لم يكن على طهارة فصلناه قضاء

وهو الأول الرابع أي
 طلب المأهبة من غير عرض
 لوقت من فوراً وتراخي
 (مسئله) قال أبو بكر
 (الرازي) من المتفنية
 (و) الشيخ أبو الصفي
 (الشيرازي) من الشافعية
 (وعبد الجبار) من المعتزلة
 (الامر) بشي مؤقت
 (يستلزم القضاء) له إذا لم
 يفعل في وقته لا شعارا الأمر
 بطلب استدرا كذا لأن
 القصد منه الفعل (وقال)
 الأكثر اقتضاء الأمر جديداً
 كالامر في حديث الصحيحين
 من نسي الصلاة فليصلها
 إذا ذكرها في حديث مسلم
 إذا رقد أحدكم عن الصلاة
 أو نسي عنها فليصلها إذا
 ذكرها والقصد من الأمر
 الأول الفعل في الوقت
 لا مطلقا والشارح موافق
 للأكثر كما في ما شرحه
 فذكره من الأقل وهو
 (والاصح) أن الاقربان
 بالمأمر به

بأنفق القضاة والحق في الجواب أن سلامة الظاهر إذا ثبت خطأ قلته لم يكن على الوجه الذي أمر به الشارع فلو استمر ظنه كان غيراً ثم بما فعل والحاصل أنه على تقدير استمرار الظن لا قضاء على تقدير عدمه ليس من المبحث لأنه ليات بالأمور به على الوجه الذي أوجب الشارع وهذا جواب في غاية الحسن وفي عبارة المصنف انظر من وجهين الأول أنه لم يقصد الاتيان بالأمور به على الوجه الذي أوجب الشارع ولا بد منه وربما يجب بانه إذا وقع المكلف على غير الوجه الذي أوجب الشارع لا يكون آتياً بالأمور به والثاني أن الأصح انما هو على التفسير الثاني للأجزاء وهو انقطاع الطلب وأما على التفسير الأول فلا خلاف لادفعه ولا إشعاراً لكلامه بذلك انتهى (وأقول) أما الوجه الأول فقد أجاب عنه وأما الوجه الثاني فقد رده شيخ الإسلام حيث قال حاصله أي قول الشارع بناء على أن الأجزاء لم يأت الخلاف في المسئلة على الخلاف في تفسير الأجزاء والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر أن الخلاف فيها انما هو على تفسير الأجزاء بأنه اسقاط القضاء أما إذا نفي بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالإتيان يستلزم الأجزاء بخلاف ما سئلته مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خير بان معنى قولهم بخلاف أي عند القائل بهذا التفسير كما أنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك بل عليه ما معاً كما قرره الشارع انتهى (قلت) وفيه تفرقة إذا كانت مفرعة عليه ما كما قاله الشارع كان عدم الاستلزام مقطوعاً به عن الضعيف وإذا كانت مفرعة على الضعيف كان عدم الاستلزام مرجوحاً به وكان الأصح الاستلزام فالوجه أن يجب بان الشارع يمنع تقريره على الضعيف لا لما ذكره الشيخ بل لما سئل كونه قرياً (قوله أي بالشئ على الوجه الذي أمر به) وجه شيخنا العلامة عند التفسير ثم قال لكنه يقضي إلى أن الأمر يتعلق بالوجه لا بالفعل وعبارتهم بالأمور به على وجهه قال البعض أي كما أمر به الشارع انتهى (وأقول) هذه مناقشة هيئة اذ من لازم الأمر بالوجه الأمر بذي الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يفتهم من قولنا الاتيان بالشئ على الوجه الذي أمر به إلا أن الشئ مأمور به أيضاً على أن معنى أمر به أمر بإيقاع الفعل عليه ومعه فالقضاء الذي ادعاء ممنوع (قوله الكفاية في سقوط الطلب) قال شيخنا العلامة أما أن يراد به معنى الامتنال أو غيره والاول يلزم منه أن الاتيان المذكور يستلزم نفسه إذا الاتيان هو الامتنال والثاني يلزم منه أحداث معنى ثالث للأجزاء اذ هو كمال الفعل يقصر بتفسيرين أحدهما حصول الامتنال به والآخر سقوط القضاء به انتهى (وأقول) تفسير الأجزاء بالكفاية في سقوط الطلب قد صرح به المصنف في المتن فيعاسبق ولم يتردد بذلك التفسير بل وقع مضمونه في كلامه أتمماً كما برهنته مقتضى به في هذا الفن وغيره منهم امام الاسلام والمسلمين مولانا الامام تقي الدين فاته قال في الحصول بعد كلام قرره مانعه واذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزئاً أن الاتيان به كافي في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك لوقوع المكلف به مستحجماً بجميع الأمور المستبركة من حيث وقع التعبد ومنهم من فسر الأجزاء بسقوط القضاء المخ انتهى ولا شبهة لعاقلة في أن مضمون قوله أن الاتيان به كاف في سقوط التعبد هو كفاية الاتيان به في سقوط التعبد الذي عبر به المصنف والشارح وقد تبعه على ذلك شارحه الامام المظلم المذوق الشمس الامعة التي وناهل به فقال بعد مقدمة

أي بالشئ على الوجه الذي أمر به (يستلزم الأجزاء) الثاني به بناء على أن الأجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الرابع كاتقدم

مهذا فإذا انقضت هذه المقدمة فقول معنى كون الفعل مجزئاً أن الأمان به كافٍ في سقوط
 التعبدية ثم قال ومنهم من فسّر الاجراء بسقوط القضاء انتهى وأقرب على ذلك شارحه الإعراب
 العلامة المقتضى القرافي فلم يزاوجه فيه من هذه الجهة التي نازع بها الشيخ ولا تقبل المنازعة بها
 عن أحد من الشراح مع كثرتهم ومع كثرة منازعته للإمام وكثرة نقله عن شارحه وموسويه
 الأسنوي في شرح المنهاج فأفلاّه عن التصصيل حيث قال بعد شرحه قول المنهاج والاجراء هو
 الاداء الكافي لسقوط التعبدية مانسه وقال في التصصيل اجراء الفعل هو أن يكفي الأمان به في
 سقوط التعبدية بفعل الاجراء هو الاكتفاء بالماضي لا الأمان بما يكفي وهو الصواب لأن
 الاكتفاء هو مدلول الاجراء قال البزوهري في النصاح وأجروا في الشيء كفاً في فاقتر هذا الإمام
 المشهور بربعة الاطلاع والتحقق كيف صوب هذا التفسير لما وافق لتفسير المصنف والشراح
 على التفسير لما وافق لتفسير المصنف واذا علمت ذلك علمت أن اعتراض الشيخ بما ذكر في نهاية
 السقوط وذلك لانفتار الشق الثاني من ترديده وهو أن المراد بالكفاية سقوط التعبدية غير معنى
 الامتثال لانها ظاهرة في مقارنتها بل صريحة فيما قوله يلزم منه أحداث معنى ثالث للاجزاء
 اذ هو كما قال العضد الخ فقلنا ما ولا فاما أن يريد بأحداث هذا المعنى الثالث مجرد مخالفة لما ذكره
 العضد حتى يمكن لحصول الاعتراض أن المصنف خالف العضد في هذا التفسير وحيث أن أراد
 أن مخالفة العضد بمنتهى ذاتها أو كونه مخالفة له ضد فطلان هذا بما لا يخفى على أحد وخصوصاً
 من مثل المصنف المشهور بربعة الاطلاع وكثرة الاستدراك على غيره والمناقشة لهم وخصوصاً
 في مثل هذا المناقشة التي هي في أمر يرجع إلى الاصطلاح الذي اشتهر أنه لا يجري فيه وخصوصاً
 مع موافقة المصنف لهؤلاء الأئمة المذكورين كما رأيت وإن أراد أن مخالفة منتهى حيث ترجع
 ما حاه على غيره فقلنا أو لا يبان رجحان ما حاه على غيره ليصح اعتناؤه ولم يبق ذلك ودون بيان
 شرط القنابل يرجع ما حاه المصنف بموافقة اللغة كما لم يما تقدم عن الأسنوي على أنه لو فرض
 رجحان ما حاه العضد ليصح الاعتراض به على المصنف في أمر اصطلاحى واقفه عليه هؤلاء
 الأئمة وأما أن يريد به المعنى الذي تقرر في باب الإجماع امتناعه وهو أحداث قول ثالث خارج
 لما اتفق عليه أهل العصر فساد واضح أما أولاً فلأن ذلك انما هو في الأحكام لا في مثل ما نحن
 فيه من الاصطلاحات التي نص الأئمة أنه لا يجري فيها وإن لكل أن يصطلى على ما يشاء وأما ثانياً
 فلأن الاعتراض على تفسير المصنف بأنه حادث خارج ليس بأولى من العكس أعني الاعتراض
 على تفسير العضد بأنه حادث خارج ولا يصح الترجيح بأن المصنف أقدم لأنه مجرد ما نقل والمصنف
 كذلك ولأن المصنف مسبق في هذا التفسير عن هو أقدم من العضد وأجل كالإمام فخر الدين كما
 علمت وأما ثالثاً فلأن الاعتراض بذلك يتوقف على مناقشة تفسير المصنف لتفسير العضد وهو
 ممنوع لجواز أن يكون أحد التفسيرين بالذم والآخر بالمصلحة ولا مناقشة بين هذا الشيء وربه
 كما هو معلوم وأما رابعاً فلأنه أعني الاعتراض بذلك يتوقف أيضاً على أن تفسير العضد مما اتفقوا
 عليه وهو ممنوع دون أنما هو شرط القنابل وشبه القنابل وكيف مع ما رأيت من جزم هؤلاء الأئمة
 بخلافه وبالجمله فهذا الاعتراض وأمثاله مما أكثر منه شيخنا في هذه الجوانب مما لا يلتصق إليه
 ولا يدور عليه لولا ما غلب على الطلبة الزمان من الجهل والجهود في بعض التفسيده خصوصاً

ان اشتهرت جلالتة وعلت عظمتة كشيخنا وليتم اذ كان هذا شأنهم عكسوا القضية فقلدوا
 المصنف والشارح اذ كل ا كبروا شهر وأجل من سائر المعترضين عليهم كما هو معلوم (قوله
 وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء) قال شيخنا العلامة هذا خلاف المختار قال العضد
 وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف نفسه والمختار انه يستلزمه الى آخر ما اطل به من كلام
 العضد ومن كلامه (وأقول) اما أولا فقد ذكر الشيخ في حواشيه عمالا يليق بالعاقل فضلا عن
 الفاضل من الاعتراض على الشارح بمجرد مخالفة كلام العضد أو كلام ابن الحاجب
 أو لكلامهما مع ظهور أن الشارح غيره قلدهما ولا ملتزم لما تعارفا به ما وأنه لم يرقم عقل ولا نقل
 على امتناع مخالفتهم لهما ولا النص ادا الحق في كل ما يتفق لهما ومع ظهور ان مخالفتهم لهما عن
 قصد بعد تكرار اطلاعه على كلامهما وامعان النظر والبحث فيه واقرانه للقضلاء والعلماء
 يليق مع ذلك - سوى السعي في بيان وجه عدوله عنهم ما وخالفته لهما أو الارشاد الى السعي في ذلك
 لا الاقتصار على مجرد الاخبار بمخالفتهم لهما لانه امر مكتشف يحصل بمجرد الوقوف على كلامه
 وكلامهما حتى لا تجاد الطلاب فان ظن الشيخ أن الشارح لم يطلع على كلامهما وأنه لم يعم
 النظر والبحث فيه ومن عظام المماثل وبجانب الثرائب وكفى به عاقل ان الشارح
 لم يطلع على العضد مع قطع كل عاقل بذكر اقرانه اياه وتخرج الائمة به فيه ومع قصدته لشرح
 هذا المتن الذي يصد من مناقشة المأهوس وشروحه والمخرج الى مطالعة جميع كتب الفن أو أكثرها
 مع انه هو احتاج الى مطالعة العضد في اقران شرح هذا المتن من غاية ظاههم أن يعدوا من أوساط
 الطلاب لهذا الفن على ما لا يخفى على من شاهددهم وهذا الذي أكثر منه الشيخ يقع ليجال
 كثيرا كما وقع هنا فانه نظر في بناء الشارح الخلاف على الخلاف في تفسير الاجراء ولم يزد في
 توجيه نظره على ما سأل به ان بناء الشارح المذكور ومخالفة البرماوى والزر كشي وتختصر ابن
 الحاجب وشروبه للعضد والمهتف وغيرهم وأما ثانيا فان اراد بان خلاف المختار انه خلاف
 مختار جميع الأصوليين فليس يصح لان المسئلة خلافية وخلاف مختار بعض الأصوليين
 أو أكثرهم فيجوز ذلك لا محذور فيه بل قد يترجى قول البعض بل الواحد على قول من عداه كما هو
 معلوم بين سائر أهل القنون فعلى من اراد الاعتراض بمخالفة هذا المختار أن يبين صوابه وخطا
 ما عداه بدليل صحيح صريح والى يصح اعتراضه بمجرد مخالفة على أن من أجاب بحقيقة الحال
 في هذه المسئلة علم انه ليس فيها نزاع معنوى كما يقع الاشارة الى ذلك واما ثالثا فلا بد من ايضاح
 محل النزاع ليوضح انه نزاع فظنى وتعلم سهولة الامر في مخالفة هذا المختار لانه مخالفة لفظية
 لا هذورية في ارتكابه ان نرض أن لا مرجع لها قال في الاحكام من جهة كلام طويل في
 ذلك ما قصه القائل المأمور به لا يجوز ما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل
 ولا نقص في صفة وشروطه أو أن يهمل نوع من الخلل والقسم الثاني لان نزاع في كونه غير مجزئ
 ولا سقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه أيضا من جهة انه يمتنع ورود
 أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا وانما النزاع في ورود الامر بالفعل
 منه فبما سبقه القضاء والحق فبقية لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء
 أو مصلحة صفة أو شرطه واذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص

وقيل لا يستلزمه بناء على انه
 اسقاط القضاء لم يرد أن لا
 يسقط الما في القضاء بان
 يحتاج الى الفعل ثانيا كما في
 صلاة من ظن الطهارة ثم
 تبين له عدمه (و) الاصح
 (ان الامر) للمخاطب
 (بالامر) للغير (بالشيء) نحو
 تأمر أهلك بالصلاة (ليس
 أمرا) لذلالة التبر (به) أى
 بالشيء

ولا خلل في جوب القضاء استدراكا لما قد حصل تحصيل الحاصل وهو محال ومن بقي القضاء
 انما يتبعه بهذا التفسير وهذا مما يذم مع تحقيقه المنازعة به وان كان لا يشكر ورود الامر
 خارج الوقت بمثل ما فعل اولوا غير انه لا يسميه قضاء ومن سجد قضاء فحصل النزاع معه ايل الى
 القسط دون المعنى شبه الخصم الاول ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مأمورا
 بالصلاة فان كان مأمورا بجامع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان
 كان مأمورا بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بالامور به على الوجه الذي أمر به ومع ذلك يجب
 عليه القضاء ان لم يكن متطهرا وكذلك المفسد الحج مأمور بالمضي في وجه الفساد على حسب
 حاله ويجب عليه القضاء الثانية ان الامر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة على امتناع
 التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضاه ثم قال وجواب الاول لا نسلم وجوب القضاء
 فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا على قول لنا وان سلمنا وجوب القضاء
 لكنه ليس واجبا على امر به من الصلاة المظنون طهارتها ولا على امر به من المضي في الحج
 الفاسد لانه قد أتى بما أمر به ولا على التصو الذي أمر به وانما القضاء استدراكا لمصلحة ما أمر
 به أولا من الصلاة مع الطهارة والحج المبرور عن الفساد وعن الثانية ان الامتناع من ورود امر
 يدل على شئ ما فعمل اولوا وانما المضي انه اذا أتى بالامور به عمل المأمور به على نحو ما أمر به
 امتنع وجوب القضاء بما ذكرنا من التقيد وانتهى ومن عبارة العبد في حكاية دليل الخصوم
 والجواب عنه قالوا اولوا كان مستلما للقضاء كان المضي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا
 اما انما أوصاف اعطاه القضاء واللازم منه اما الاول فلا نه ان امره بصلاته يثبت الطهارة ولم
 يفعل كان آثما وان امره بصلاته يظن الطهارة فسد أتى بها على وجهها والمقصود ان يقطع
 القضاء فكان ساقطا عنه القضاء واما الثانية في الاتفاق الجواب اما لا فيجوز اتفاق اللازم
 بل نقول باحسانه فمقتضى وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلح مثلها لان المسئلة مختلفة فيها قلنا المتع
 الى ان يثبت واما ثانيا فلان المأمور به صلاة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله باصر
 آخر فهذا واجب مستأنف الاول قد سقط ولا يقضى ونسبة الثاني قضاء مجاز لانه مثل الاول
 انتهى وقوله قالوا قال في التقود أي عبد الجبار ومثابه ومثاله واما الثانية قال في التقود أي
 اتقاء الامن وسقوط القضاء بالاتفاق وقوله لان المسئلة مختلفة فيها قال في التقود لان بعض
 القهه قالوا بالسقوط وبعضهم بعدمه فكان لئلا يمنع عدم السقوط الى ان يثبت بالدليل عدمه
 وقوله فهذا واجب مستأنف قال في التقود لانه امر مجدد غير الامر الاول وقوله ونسبة الثاني
 قضاء مجاز قال في التقود به لانه مثل الاول انتهى وبهذا كله يتضح ان محل النزاع ان الاتيان
 بالامور به على الوجه الذي أمر به في الوقت الذي أمر به فيه لا يتعلق به قضاء مطلقا وانه لو ورد
 أمر آخر بالاتيان بمثل ذلك المأمور به كان الاتيان بذلك المثل واجبا آخر مستأنفا لاتفاقه بالاول
 ولا يكون قضاء مع الاتفاق على ان الاتيان بالامور به على الوجه الذي أمر به معه لا يتبع معه
 ان يطلب الاتيان بنسبة مرة أخرى لكنه طلب مستأنف لاتفاقه بالاول وليس قضاء بل
 لا يسمي قضاء الا على وجه التصوفية هذا هو الذي استأذنه العبد كائن الحاجب وغيره وخالفه
 الشارح كغيره فذهبوا الى انه لو طلب الاتيان بمثل المأمور به الذي فعل أولا كان هذا الاتيان

الثاني متعلقا بالاول وقضاء له ولا يفتى صراحة ذلك كله في ان النزاع انقضى راجع الى التسمية
 فانهم متفقون على امكان ورود طلب الاتيان بمثل الاول مرة أخرى ومختلفون في ان هذا
 الاتيان الثاني ان فرض ورود طلب به هل يسمى قضاء الاول فعيل لا وقبل نعم وفي النفوذ
 مانصه القاطع لا خلاف في ان الاتيان به أي بالمأمور على الوجه الذي أمر به يحقق الاجراء
 على معنى انه يدل على ان الاتيان بمثل واما الاسقاط فالأكثر ان الاتيان يستلزم الاسقاط
 لا بمعنى انه يمنع ورود أمر مجدد بعد الوقت بفعل مثل ما أمر به أو لاقان جوارحه متفق عليه بل
 بمعنى انه يمنع وروده بالاتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المأمور به منه فمما يفتى
 القضاء انتهى وبواقعة ما في حواشي المولى محمد الدين حيث قال بعد كلام نقله عن عبد الجبار
 مانصه وهذا يشعر بأن ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الأمر بل في انه هل
 يصير بحيث لا يتوجه عليه فكيف بذلك الفعل بأمر آخر انتهى وإذا قرر ذلك فيمكن توجيهه
 عدول الشارع عن ذلك الوجهين الاول ان من نأمل كلام الفقهاء الشافعية تأمل الصحيح
 يرتب أدنى ارتباط في انهم قائلون بان الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به لا يستلزم
 سقوط القضاء بل قد يجب القضاء وان كان بأمر جديد وبان ذلك القضاء قضاء له على وجهه
 الحقيقة لا على وجه الجوز ولهذا أكثر وان لم يوافقهم من يجوز عن كذا أو فقد كذا من
 أمورا الصلاة على حسب حاله وأعاد أو وعليه القضاء أو يلائمه القضاء وقوله الصلاة مع
 كذا أو على وجه كذا لا يفتى من القضاء أو عن قضائها فان ذلك صريح كما لا يخفى يادى تأمل
 في قولهم بعدم الاستلزام المذكور وبان ذلك قضاء حقيقة وأنه استدراك لما فات من الاداء
 على الوجه المطلوب اصالته وهذا أعني قولي على الوجه المطلوب اصالته يدفع ما قالوه من انه
 لو كان قضاء واستدرا كالأداء لزم تحصيل الحاصل لوجود الاداء ثم رأيت الاصله في
 شرح المختصر بحث في قولهم المذهب كورينحو ما ذكرته حيث قال الثاني أي من وجهي
 احتجاجهم على الاستلزام ان القضاء استدراك لما فات من الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمأمور به
 على وجهه مسقط للقضاء لكان تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه
 لو أتى بالقضاء مع الاتيان بالمأمور به على وجهه كان القضاء استدرا كالأداء الحاصل فيكون
 تحصيل الحاصل وفيه نظر فانه يمكن أن يقال الاداء المستدرك بالقضاء غير الاداء الحاصل فلا
 يكون تحصيل الحاصل انتهى أي فان الاداء الحاصل لما خذل ونقص عن الاداء المطلوب
 اصالته طلب استدرا كده على الوجه المطلوب اصالته ثم رأيت ما يأتي عن المصنف مما يؤول بذلك
 أيضا والثاني ان ما ذكره الشارح هو الموافق لكلام المصنف والاقرب الى مراده بدليل انه
 قال في منع الموانع مانصه واعلم انه لا يلزم من صحتها واجرائها سقوط القضاء بدليل صلاته من لم
 يحيد ماء ولا ترابا فان الاصح انها صحيحة ومع ذلك لا يستلزم سقوطه وقديقول الفقيه انها غير مجزئة لانه
 يقسم الاجراء بسقوط القضاء واما نحن فنقتضيه بالافعل الكافي لسقوط التعبدية الى ان
 قال وأما قولنا وقبل اسقاط القضاء فهذا قول الفقهاء في الاجراء وقديقدمنا نظيره في صحة
 العبادة حيث قلنا وقبل في العبادة اسقاط القضاء انتهى فتأمل قوله واعلم الى ومع ذلك
 لا يقطع فانه نص في انه يرى ان الاجراء لا يستلزم سقوط القضاء وتأمل قوله وقديقول الفقيه

انما غير مجزئة لانه يقسم الاجزاء بسقوط القضاء مع قوله فهذا قول الفقهاء في الاجزاء فانه
صرح في قول الفقهاء بان الاتيان بالامور به لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به ورد
اطلاق الامدى ومن ثم نسبة الاستلزام الى الفقهاء وفيما نعلمه الشارح من ان الاتيان
بالامور به يستلزم الاجزاء بناء على تفسير الاجزاء بالكفاية في سقوط التعبد ولا يستلزمه بناء على
تفسيره باسقاط القضاء فلهذا الشارح ثم رأيت المصنف قال في انومنع الموانع بعد كلام
قرره في معنى الاجزاء ما نصه (فان قلت) هذا كلام من يجعل الاجزاء غير لازم للعبء وقد قلتم
الاصح ان الاتيان بالامور به يستلزم الاجزاء (قلت) المتعارف ان الاتيان به لا يستلزم وعلى القول
بالاستلزام قالوا بان عن صلته من الاتيان عن القضاء باحد طريقين اما ان يقال لهيات
بالامور به فان المال وره بالذات العباداة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وان
كان مأمور به فانما أمر به بالعرض لمرّة الوقت واما ان يقال انهم مجزئة من المأمور به
الا ان وجوب القضاء امر آخر وهذه طريقة ضعيفة لانا لا نعني بالمأمور به الا ما يطلب أو لا
وبالذات واشتغلت القصة فاذا صرف عن فعله على وجهه صارف وطلب الشارح توضيحه
لاعلى الدوام بل في وقت الصارف الى ان يفي لم يكن المطلوب حيث ذهب المأمور به المعنى
بانه هل يجزئ فله انتهى فاحسن التامليه المستعان (قوله وقيل هو أمر به) أقول نقل شيخ
الاسلام رد هذا القول بانه يلزم عليه محذوران ينهسا للكنه لم يتعرض لرد دليله وهو قوله والا فلا
فائدة فيه لغیر الخطاب ويمكن رده بان الاتيان بقاء الفائدة لغیر الخطاب اذ قد نشأ عن أمر
الخطاب ولو قال له أمره بغيره وقد نشأ عن أمره بغيره امتثال ذلك الغير وذلك فائدة ترتب
على أمر المتكلم للخطاب وتعلق بغير الخطاب فانه فائدة لغیر الخطاب ولو سلم انه لا فائدة فيه
انما الخطاب فلا محذور في ذلك (فان قيل) التعرض للغير في الأمر مع انه لا فائدة فيه محذور
اذ هي زيادة بلا فائدة (قلنا) هذا ممنوع لان التعرض له لينة من أمر به الخطاب فهو زيادة فائدة
أي فائدة (قوله) وقد تقوم قرينة الخ) نرح الكمال فهذا الكلام بكلام قال في آخره
القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب ان الأمر بالرجعية لا يزيد على الأمر بابتداء
التكليف الخ (وأقول) لك منع قوله لا يزيد لوان تكون الاساءة بالطلاق في هذه الحالة متعنية
لوجوب الرجعية جبراً الهذلة الاساءة الا ترى انه يجب الرجعة على الصواب المعتمد خلافاً
وهم فيه كما اوضحناه في محل آخر عن القصة بما لا يترى فيه عاقل فيما اذا ظلم احدهما فاعطاه
نوبتها لغير ما من ثم ظلمتها قبل وثاقها استهما (قوله) بحسب ما ظهر له في الموضوعين) فان قلت
كيف يصح هذا الاعتذار مع جواب المصنف في منع الموانع عن التساقى بما حاصله الجمع بين
الموضوعين يجعل كل منهما على حالة قلت لما ظهر من جواب المصنف كما ينو صاغ العذول
عنه اشارة الى انه لا يفيقي المصنف التعويل عليه بل على ما ذكره الشارح لانه الواقع في
الحقيقة (قوله) والاصح ان التباية تدخل المأمور به الامتع) أقول يحتمل ان كلامه في
الجواز العقلي دون الوقوع لموافق كلام الامدى وغيره لما ذكرناه هذه المسئلة لكن قد
يشكل عليه قوله الامتع اذ لا استثناء في الدلائل القطعية كما صرح به السيد في حواشي العقد
والمقابل من ان احتجاب معرفة الله تعالى مستغنى من قاعدة تكليف الغافل وبه يعلم ان

وقيل هو أمر به والا فلا فائدة
فيه لغیر الخطاب وقد تقوم
قرينة على ان غير الخطاب
مأمور بذلك الذي كافي
حديث الصبيح ان ابن
عمر طلق امرأته وهي حائض
فذكر ذلك عمر لرسول الله
الله عليه وسلم فقال امره
فلا رجوعها (و) الاصح (ان
الامر) بالمد (بلغة بتساقه)
كافي قول السيد ام عليه
أكرم من أحسن البكر وقد
أحسن هو اليه (داخل)
فيه أي في ذلك القليل من
به ما أمر به وقيل لا يدخل
فيه بل بعد ان يريد الأمر
نفسه وساقى تصحبه في
مبحث العام بحسب ما ظهر
له في الموضوعين وقد تقوم
قرينة على عدم الدخول
كافي قوله لبدء تصديق على
من دخل دارى وقد دخلها
هو (و) الاصح (ان التباية
تدخل المأمور به) غالباً
كان كلاً كافياً وبديناً كالنج
بشرطه (الامتع)

استثناء الاستثناء لا يتقيد بكون القطعي ذليلا أي الآن يكون الاستثناء مقبلا كما قبل عنه في غيرهما ويحاجب بان ما شئ فيه ليس قطعيا وان كان عقليا وفيه نظر لانه وان لم يكن قطعيا فاستثناء المانع انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان وكذا يشكل تقيد الشارع بالشرط في قوله كافي للحج بشرطه لان هذا الاشتراط انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلي اللهم الا ان يقال فرض المسئلة ما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصني الهندي اتفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها ~~مكتوفة~~ بقرعة الزكاة واشتغالوا في البدنية فذهب أصحابنا الى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم انتهى وعلى هذا يكون التقيد بالشرط كفي المانع بالنظر لثبوت الوقوع أو يقال اشبات الجواز العقلي في الحج بشرطه لا يتأني اثباته مطلقا وانما اقتصر على الاول لانه المطلوب فليتنامل (فان قلت) قد علم مما قررنا من محل الخلاف هو البدنية لا غير وكلام المصنف والشارح شامل للمالية أيضا فكيف يصح (قلت) لا اشكال في صحة بالنظر للعجموع على معنى ان الاصح دخول النيابة للمأمور به مطلقا خلافا لمن خالف ونص الدخول بالمالية فتأمل به يندفع قول الكمال وقول المصنف المأمور به أهم تساوية المالية وليست من محل النزاع وانما قوله وأيضا لمقصود الامد الجواز العقلي كآية عليه الصني الهندي وساق ما تقدم عنه وعقبه بقوله فانه تنبه بالوقوع على ان الكلام في الجواز العقلي وليس في عبارة المصنف ولا الشارع ما يفيد ذلك فعدده انما لا نسلم ان في كلام الصني المذكور تنبيها على ان الكلام في الجواز العقلي بل هو ظاهر في ان الكلام فيهما ولو سلم حيث صح ان الخلاف فيهما فلا مانع من فرض المصنف الكلام فيهما لانه أفيد وان خالف الامد أو غيره في ذلك (قوله الامانع) أي فاذا اتى المانع جازت بدونه ضرورة عندنا دون المعتزلة فمن تشتط لجواز عدم المانع وهم بشرطونه الضرورة (قوله كافي الصلاة) لبيان المانع فيها ولا يصح ان يكون هو منافية النيابة لمقصود من كسر النفس وقهرها لان هذا هو حجة المعتزلة في البدنية مطلقا وقد صرح بردها فليتنامل نعم يمكن ان يجعل المانع كون المقصود الكسر والتعذر على أكمل الوجوه كإدله عليه تصرف الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وان حصل معها مطلقا الكسر والتعذر فليتنامل (قوله مسئلة) قال الشيخ والقاضي الخ قال الكوراني بعد ضبط المذهب وتحرير محل النزاع مانسه وههنا ابحاث الى ان قال الثاني ان التقيد بالنفس لاخراج الامر القضي صرح به المصنف بعد مما لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لان الايجاب والندب لا يتصور الا في النفس انتهى وأقول كذا في النسخة الواقعة لي وفيها سقم ولم يتحرر لي على القطع مقصود من هذا الكلام لسقم هذه النسخة فان كان مقصوده الاعتراض على المصنف بانه لا حاجة لأوصافه لتقيد النفس لان الايجاب والنسب أي المراد من قوله الامر والمذكورين بقوله وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط لا يتصور الا في النفس فهو فاسد لان المراد المضاف للوجوب أو والندب صادق باللفظ أيضا فيكون معنى قوله الامر بشئ معين الامر القضي الواو بشئ معين وجوبا أو ندبا ومعنى قوله وقيل أمر الوجوب الامر الذي أريد به الوجوب أو الندب أو المحمول على ذلك مثلا وان كان مقصوده الاعتراض بانه لا حاجة الى التصريح باللفظ لان الايجاب والندب لا يتصوران فيه

كافي الصلاة وقالت المعتزلة لا تدخل البدنية لان الامر به انما هو قهر النفس وكسرها بقوله والنيابة تنافي ذلك الا ضرورة كافي الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بدل المؤنة أو تحمل المنة (مسئلة قال الشيخ) أبو الحسن الا شعمري (والثاني) أبو بكر الباقلاني

فهو فاسد أيضا لذلك ولأن التفصيل الذي ذكره فيه من القطع بشئ العينة وذكر الخلاف في
 في التضمن غير معلوم عند سكونه عن بيان ذلك وإن كان مقصودا لاعتراض بشئ فليحذر
 لبيان الكلام عليه (قوله الأمر التقسي بشئ معين من ضد الخ) فيه أمران الأول
 أنه قد يشكل على القول الأول أن الطلب وإن انحرف في نفسه يلزم تقاربه فيه ما اذ يعتبر في الأمر
 تعلقه بالفعل وفي التهي تعلقه بالترك والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب باعتبار تعلقه بالترك
 اذ يعتبر في الأول كون المتعلق بالفعل وفي الثاني كون المتعلق بالترك وإذا تباين ما بينهما
 وجب تباينهما اذ مجموع الطلب والتعلق بالفعل ليسا مجموع الطلب والتعلق بالترك فكيف
 يصح الحكم بأن أحدهما هو الآخر ويمكن أن يجاب بأن كلامهم ما عبارة عن مجموع الطلب
 والتعلق وأما المتعلق الذي هو بالفعل أو بالترك فخرج عن حقيقة ما نظرية تفسيرهم العمي بأنه
 عدم البصر مع ما حقه السبب أن حقيقة عدمه والاضافة إلى البصر مع خروج المضائق إليه
 وهو البصر عن حقيقة. والثاني أن الكمال قال مائه استشكل تصوير هذه المسئلة بأنه أن كان
 المراد الكلام التقسي بالسبب إلى الله تعالى فاقه سبحانه عليه بكل شيء وكلامه واحد بالذات
 وهو أمر ونهي وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحيد فامر الله تعالى بالشئ عين التهي عن
 ضده بل وعين التهي عن شئ آخر لا تعلق له فكيف تاتي فيه الخلاف بين أهل السنة ولذا قال
 الغزالي هذا لا يمكن فرضه في كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهي وورد وعيد فلا تفرق
 الغيبة إليه فليقرض في كلام الخلق اه وإن كان المراد بالنسبة إلى الخلق فكيف يكون
 عين التهي عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لاعتنه
 ولا يتضمنه وجوابه أن الكلام في التعلق فهل تعلق الأمر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن هذه
 أن كان واحدا أو اضدادا تعددت بمعنى أن الطلب في تعلق واحد بأمرين عما فعل الشئ
 والكف عن الضد فاعتبار الأول هو أمر وباعتبار الثاني هو نهي أو أن متعلق ذلك التعلق
 الواحد هو بالفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالمطلب المتعلق بأحشيتين
 مثلا زمين عين وشمال وفوق وصحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اه وفيه أمور منها أن
 في تقريره الأشكال اضطرارا لا يبغي لأن قوله وهو أمر ونهي الخ إن أراد أن مجرد الكلام أمر
 ونهي الخ يصح وإن أراد أن مجموع الكلام والتعلق بالمتعلق الخاص أمر ونهي فهذا لا ينتج له
 فأمره تعالى بالشئ عين التهي عن ضده الخ يلزم وجوب التغاير بين الأقسام المذكورة لاعتباره في
 كل واحد ما يغاير ما اعترف في غيره منها وحينئذ يشكل أيضا ما نقله عن الغزالي اللهم الآن يجاب
 بما أجيب به عن الأمر الأول ومنها أنه قد يشكل قوله مع احتمال الذهول بأنه مع الذهول لا نهى
 حينئذ هذا لا ينافي أنه إذا تحقق نهي اتحد مع الأمر واستلزم الأمر على أنه ساقط لنا البحث
 في مناقاة الذهول للتهي عن الضد ومنها أنه قد يقال ما ذكره من الجواب غير كاف لتغايرهما
 بتغاير التعلق فيهما كما تقدم الآن يجاب بما أجيب به في الأمر الأول (قوله الوجودي) قال
 الكوراني الثالث أي من الأبحاث أن تقيد الضد بالوجودي لغوا الضد لا يكون الوجوديا
 لأن الوجود ما يتوحد في نفسه اه (وأقول) للتقيد بالوجودي فائدة أن احداهما دفع التوهم
 إذ كثيرا ما يراد بالضد غير الوجودي أيضا ولو مجازا بل كون الضد لا يكون الوجوديا ليس

(الأمر التقسي بشئ معين)
 إيجابا أو نهيًا (نهي عن
 ضده الوجودي) تحريما
 أو كراهة واحدا كان الضد
 كضد السكون أي التحرك
 أو كضد القيام أي
 القعود وغيره

قطعا ولهذا قال شيخ الاسلام مع انه أى التسديد مقيد به أى بالوجودى على المشهور اه
فاشار الى انه غير مقيد بالوجودى على مقابل المشهور وروى ما بقوى توهم ارادته والتقدير دفع
التوهم خصوصا اذا قوى لا يكون له ولا يصحح به كلام الأئمة بل نص غير واحد على ان من
فوائد القيود دفع التوهم على انه قد يدعى ان الاطلاق القيد على غير الوجودى حقيقة أيضا فى
اصطلاح الأصول لانهم أطلقوا عليه اسم التخذ والاصل فى الاطلاق الحقيقة قال فى العقود
اعلم ان الضبط على الترتل المضاد لفعل الواجب وعلى افراد وهو ما يحصل به الترتل من الامور
الوجودية اه لا يقال كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة انما يقيد اذا لم يعلم خلافه عند أهل
الأصول المرتكبين هذا الاطلاق وعلى هذا فلا غبار على تقييد المصنف ولا احتياج اليه
والشأنية الاشارة الى رد ما فى المنهاج فقد قال الكمال فليس محل التراجع ان الامر بالشئ انتهى عن
ضده الذى هو ترك ذلك الشئ خلافا لما ذهب اليه فى المنهاج مستدلا عليه بما استدله القاضى
من ان المنع من الترتل جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن اه وحبث أفاد
التقدير حاتين القائمتين المهمتين بطلت دعوى القوية وتبين انها لم تصدر والاع استنواح
وقصور اطلاع وانهم لم ترد على التغيير فى الوجوه الحسان ومن هنا يظهر ما فى كون التقييد لبيان
المصلحة دون الاحتراز كما ذكره شيخ الاسلام رد على الشارح وعبارة المنهاج فيما اشار اليه
الكال هي قوله قيل الباب الثانى مانصه انما هو وجوب الشئ يستلزم حرمة تقييده لانه
جزؤه والدال عليه يدل عليه بالتضمن اه وقد أوضح الاسوى الكلام عليه افرأجه (قوله
وعن القاضى انه يتضمنه) قال الصنى الهندي نعم لوجوزة التكليف بالمحال لم يكن الامر بالشئ
نهيما عن ضده بل يجوز ان يكون مأمورا به معه ثم قال بعد كلام قرره وعند هذا ظهر ان الحق
هو ان الامر بالشئ انتهى عن ضده بطريق الاستلزام لانه وحده يستلزم ذلك بل مع مقدمة
أخرى كما تقدم تقريره لوقيل باستحالة تكليف ما لا يطاق اه (قوله كما يكون الشئ الواحد)
بالنسبة الى شئ آخر بالخ فيه مسامحة ظاهرة أى قريبا وبعيدا وأقرب وذابعد (قوله ودليل
القوانين انه لم يتحقق الخ) فى دلالاته على القول الاول بحث لا يخفى لان عدم التحقق المذكور
لا يقتضى العينية بل يكفى فيه الاستلزام (قوله ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظى
الخ) أقول هذا جواب اعترض على حكاية المصنف عن عبد الجبار ورواى الحسين لان الكلام
فى الامر النفسى وهما من المعتزلة المتكررين للكلام النفسى المتقسم الى الامر وغيره وحاصل
هذا الجواب ان الكلام فى الطلب الذى هو مفعول الامر اللفظى وذلك الطلب يفتق القريه فان
أعنى أهل السنة والمعتزلة الا انهما مختلفان فى حقيقة ذلك الطلب فاهل السنة يقولون انه
الكلام النفسى والمعتزلة يقولون انه الارادة لا الكلام النفسى لانهم لا يقولون بثبوته
والمصنف عبر عن الطلب الذى الكلام فيه والصادق بان يكون هو الكلام النفسى كما هو قول
أهل السنة وان يكون هو الارادة كما هو قول المعتزلة بالنفسى اما بالنظر لذهب أهل السنة
فكانه قال الطلب الذى تسميه أهل السنة بالنفسى ويقولون ان حقيقة الكلام النفسى
غيرهم بخلافه فى ان حقيقة ذلك واماعلى وجهه تغليب قول أهل السنة على قول المعتزلة
فشامل ذلك فانه دقيق ولحقته غفل عنه من اعترضه وحينئذ يظهر بطلان قول الكمال واعلم ان

(وعن القاضى) آخراته
(يتضمنه وعليه) أى على
التضمن (عبد الجبار) رآب
الحسين والامام الرازى
(والا) معنى فالامر
بالسكون مثلا أى طلبه
متضمن للنهي عن التحرك
أى طلب الكف عنه أو هو
نفسه بمعنى ان الطلب
واحد هو بالنسبة الى
السكون أو الى التحرك
نهي كما يكون الشئ
الواحد بالنسبة الى شئ آخر
والى آخر بعدا ودليل
القولين انه لما لم يتحقق
المأمور به بدون الكف عن
ضده كان طلبه طلبا للكف
أو منعنا الطلب ولكون
النفسى هو الطلب المستفاد
من اللفظى ساع له صنف نقل
التضمن فيه عن الاولين وان
كانا من المعتزلة المتكررين
للكلام النفسى (وقال
امام الحرمين والقزالي) هو
(لا عنه ولا يتضمنه)

الاعتراض وارد والجواب ضعيف الى آخر ما أطلب به في بيان ذلك وبطلان قوله وجواب
 الشرح يرجع حاصله الى أن النزاع في التسمية الخ اذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وان
 الخلاف معنوي وحاصلها ان الامر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين انتهى المعنوي
 وانما يتضمنه غاية ما في الباب ان في طريق ذلك اختلاف في حقيقة مدلول الصيغة ما هو وهذا
 أيضا اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشأ ما وقع فيه
 نوعه ان هذا هو المقصود بالبيان وأنه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر ثم رأيت
 شيخنا العلامة أشار الى ما ذكرنا من انه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم (قوله)
 والملازمة في الدليل بمجموعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف (قوله)
 أقول ما المانع من أن يجاب عنه بأن طلب الشيء انما يكون فرعاً عن ملاحظته ويستحيل مع
 الذهول عنه اذا كان مطلوباً بالصدق بخلاف ما اذا كان مطلوباً بالاتباع لتوقف المطالب بالصدق
 عليه كما هنا فان فعل الشيء يتوقف على تركه فطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لانه
 تحدى بخلاف تركه فطلب الفعل لا يتوقف عليه لا يتوقف طابعه على ملاحظته لانه يتوقف لتوقف
 الفعل عليه بل تكفي فيه ملاحظة المطالب بالصدق ثم رأيت في نهاية الصفي الهندي ما يؤيد
 ذلك فانه ذكر جواباً عنه بقوله سلمنا لكن لما جاز أن يكون الامر بالشيء أمر ايماء يتوقف عليه
 وجوده مع كونه معقولاً عنه فلم لا يجوز أن يكون الامر بالشيء شيئاً عن ضدّه وان كان معقولاً
 عنه سلمنا لا يجوز أن يقال انه منهي عنه بشرط الشعور الخ اه قلنا أمل (قوله اخذنا الحق)
 قال شيخنا العلامة أي لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من خص فيساوي
 ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فأخذ
 المنصف بالحق اه (وأقول) بقي احتمال ان المراد ان من القائلين بالعين من يخص الوجوب
 ولا يمكن سد باب هذا الاحتمال مطلقاً وغاية ما يدعى بعده لكنه يمنع التحقيق اللهم الا ان يراد
 بالتحقيق الظهور وظهوراً قوياً أو يكون قد ثبت بدليل خارجي مانع هذا الاحتمال كبرواته
 لا قائل به (وبقي بحث آخر) وهو ان يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضي الاقتصار على
 التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضاً كما بن الحاجب فان ذلك أحوط في الخروج عن عهدة
 حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لا يخرج يقيناً عن هذه العهدة بل يوهم تحقيق
 اتقاء قول العين اللهم الا ان يقال المراد اخذنا بالحق عندنا بطريق التعيين فادّمل
 (قوله بالنظر الى ما صدقه) أقول أي فردّه المعين اخترازا عن النظر الى مفهومه وهو الواحد
 المتأخرين تلك الاشياء فان الامر حينئذ ينهي عن الضد الذي هو ما عدت تلك الاشياء هذا هو
 الوجه في تقرير ذلك وأما ما رأيت بخط شيخنا الشهاب من قوله ما صدقه بالنظر الى ما صدقه
 أي الامر به بالنظر الى مفهومه فهو منهي عن ضده منها أو متضمن له اه فقيه نظر ظاهر لانه ان
 أراد ضده منها أحدّها المعين فهو ليس ضدّه اللهم كيف وهو فردّه وكيف وهو يحصل بعده
 الامتثال وان أراد به غيرهما وجب اسقاط لفظة منها تماماً (قوله وبالوجودي عن العدمي) أي
 ترك الأمر به فالامر منهي عنه قال شيخنا العلامة أي عن الترك الذي هو عدم الفعل وفيه ان
 النهي لكونه تركاً لا يتعلق بالفعل كما ينبغي اه (وأقول) يمكن الجواب عنه من وجهين

والملازمة في الدليل بمجموعة
 لجواز ان لا يحضر الضد
 حال الامر فلا يكون
 مطلوب الكف (قوله)
 أمر الوجوب يتضمن فقط
 أي دون أمر التدب ولا
 يتضمن النهي عن الضد لان
 الضد فيه لا يخرج به عن
 أصله من الجواز بخلاف
 الضد في أمر الوجوب
 لاقتضائه الذم على الترك
 واقصر على التضمن
 كالأمدى وان شمل قول
 ابن الحاجب منهم من خص
 الوجوب دون التدب العين
 أيضاً أخذنا بالحق واحترز
 بقوله معين عن المبهم
 من أشياء فليس الامر به
 بالنظر الى ما صدقه منها
 ضده منها ولا متضمنه قطعاً
 وبالوجودي عن العدمي
 أي ترك الأمر به فالامر
 منهي عنه أو يتضمنه قطعاً

الاول ان تميز الشارح بذلك لما يقتضي كلام المصنف كما هو ظاهر مجازاته للتسم الذي قصد
الرد عليه بهذا الكلام لما تقدم ان من فوائد تقييد المصنف بالوجودى رد ما في المنهاج وقد عبر
فيه بالتقيض فتناسب في رد مجازاته والتزل معه ذكر الترك الذي هو المراد بالتقيض الثاني انه
عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره كالمصنف والاسنوى في شرحهما على المنهاج مع اقتضاء المتن لذلك
وأحال بيان الرابع في ذلك على ما علم مما تقدم وتطير كل من هذين الوجهين كثيرا لوقوعه في كلامهم
كما ينبغي على ذي الاطلاع والاعلم (قوله والتضمن هنا يعبر عنه بالاستزمام) قال شيخنا العلامة
يقضى ان التضمن حقيقة والاستزمام مجاز لكون التضمن في ضمن مسمى الامر وفيه نظر اذا
التضمن خارج عن حقيقة الامر قطعا لا جزئيا - ثم ان الاستزمام مسمى حقيقة يتخلل في التضمن فانه
بجازى اه (وأقول) ما ادعاه من الاقتضاء المذكور ممنوع قطع اليك عليه شبهة فضلا عن حجة بل
هذا التعبير صادق بكس ما ادعاه بان كلاً حقيقة وبأن العبادتين بمعنى واحد بل ما ادعاه من
القطع بان التضمن خارج عن حقيقة الامر قد يمنع ويؤيد المنع بقول التفرد والردود في قول
العصدة القائلون بان الامر بالتضمن يتضمن التضمن عن شدة مآله قوله يتضمن أى يقتضى
ليتناول الدالين التضمنية والالتزامية لما تقدم من التعبير ولم يأتى من الدال على أعين من
الجزئية اه فانه صريح في احتمال التضمن حقيقة والتردد فيه بل ظاهر في انه قد قبل بذلك
لا يقال يعبر بمقالة الشارح أيضا قول الاسنوى في شرح كلام المنهاج ما نصه ان الوجوب
مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في وضعه والفظ الدال على الوجوب يدل
على حرمة التقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذ المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام
الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزاء اه ومثله في شرح المنهاج للمصنف فانه قال
واستدل المصنف على اختياره بان حرمة التقيض جزء من الوجوب لان الواجب هو الذى يجوز
فله ويمتنع تركه واذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على حرمة التقيض بالتضمن لان المراد
من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضعه والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل
ما يفهم منه غير المسمى سواء كان دالا عليه أو خارجا عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله
بالالتزام اه وقول المولى التقارنى من جملة كلام شرح به تقرير العصدة للقول بان الامر
بالتضمن تنهى عن شدة دون العكس بعد ما فهم ما نصه مما يقال ان الامر طلب فعل غير كلف
والنهي طلب فعل هو كلف وكلا يمكن استلزام الثاني الاول لا يمكن استلزام الاول الثاني فلا
يكون الامر بالنهي مستلزما للنهي عن شدة فليس بشئ لان امر الايجاب ليس مجرد طلب
فعل غير كلف بل مع المنع عن تركه اه ويقاس بالوجوب التندب فهو مركب من طلب الفعل
والنهي عن تركه ما غير جائز ويجوز ان يقال والمنع من تركه على وجهه الرحمان ولا ريب في
ان كلام الوجوب والتندب من افراد الامر النفسى الذى الكلام فيه فاذا ثبت تركه ثبت
ترك الامر لان النوع تعلم ما هذه افراده لازمة لافراد عليه بغير الشخص فبذلك
صريح من هؤلاء الاثمة رد نظرا للشيخ ورواقتهم ما قاله الشارح لانا نقول لا يصح الاستدلال
بذلك لان كلام هؤلاء الاثمة في المنع من الترك وكلامنا في المنع من ضد الوجوب الذى لا يتحقق
به التركيب ثم هذا كله مبنى على ان الشارح أراد بقوله والتضمن هنا التضمن المذكور في المتن

والتضمن هنا يعبر عنه
بالاستزمام لاستزمام الكل
للجزء (اما الامر) اللفظي
فليس عين التضمن اللفظي
قطعا (ولا يتضمنه على
الاسم) وقيل يتضمنه على
معنى انه اذا قيل اسكن
متلا فكله قيل لا تهرك
أيضالا لانه لا يتحقق الكون
بدون الكف عن التحرك

(واما النهى النفسى) عن

شيء تحريماً أو كراهة (نقيل)

هو (امر بالصد) له ايجابا

أو نهيًا قطعاً بناءً على ان

المطلوب في النهى فعل

الصد وقيل لا قطعاً بناءً على

ان المطلوب فيه اتقاء

الفعل حكاه ابن الحاجب

دون الاول وتركه المصنف

لقوله انه لم يفت عليه في

كلام غيره (وقيل على

الخلاف) في الامر أى ان

النهى أمر بالصد أو بمتنبه

اولا ولا أو نهى التحريم

يتنبه دون نهى الكراهة

وتوجيهها ظاهر على سبق

والفسد ان كان واحداً

ككسده التحرك فواضح

أو ككسده القعود أى

القيام وبغيره فالكلام في

واحد منهما أى كان والنهى

اللفظى يقاس بالامر اللفظى

(مسئلة الامران) حال

كونهما (غير متعاقلين) بان

يتراخى ورود أحدهما عن

الآخر بمقتضى أو متخالفين

(أو) متعاقبين (بغير

متماثلين) بعطف أو دون نحو

اضرب زيداً أو أعطه درهماً

(غيران) فيعمل بهما جزماً

(والتعاقبان) بمقتضى ولا

ماتع من التكرار أى

متعلقهما من غاذاً وغيرهما

(والثاني غير معطوف) نحو

صلى له كعبتين صلى له كعبتين

وهو نفع الامر النهى عن هذه الوجودى وذلك غير لازم لجواز انه اراد به تضمن الامر النهى
عن هذه العدى المدكورة بقوله وبالوجودى عن العدى الخ وعلى هذا فلا كلام فى ان التعبير
بالتضمن حقيقى أخذاً بما تقر من الاستوى والمصنف والسعد من تركيب الامر فى طلب
الفعل والمتع من الترك اذا المتع من الترك على هذا داخل فى حقيقة الامر لا تخرج عنها وعلى هذا
يتضح قوله لاستلزام الكل للجزء فلتأمل (قوله) وأما النهى فنقيل أمر بالصد وقيل على الخلاف
فان قيل لم يجرى القطع فى جانب النهى دون جانب الامر قلنا يمكن أن يقال لأن النهى أهم لانه
من قبيل دفع المفسدة بخلاف الامر فانه من قبيل جلب المصلحة ودفع المفسدة أهم ولذا اشتهر
أن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة وفيه نظر لان الامر يتضمن النهى بل تقدم انه جزؤه
الا أن بجانب المقصود بالذات فى الامر جانب الفعل دون الترك بخلافه فى النهى فان المقصود
بالذات فيه جانب الترك وقد يقال لاجابة الى ذلك كله لان القطع مبنى على ان المطلوب فى النهى
فعل الصد ولا اشكال حقيقى فى القطع لانه اذا كان المطلوب فعل الصد لا يتصور الا ان يكون
أمر به لكن يتوجه حقيقته لم يكن على هذا القول المطلوب فى النهى فعل الصد ولم يكن
المطلوب فى الامر ترك الصد ويقر بأن هذا القائل نظر الى انه لا تكلف الا بفعل كما تقدم
وهو ظاهر فى الامر فلم يحتج للعدول عن ظاهره بخلاف النهى فان الترك الدال هو عليه ليس
بفعل فيكون المكلف به فعل الصد كما تقدم حكايه هذا فى مسئلة لا تكلف الا بفعل وان كان
الصحيح كما تقدم ان المكلف به فيه هو الكف وهو فعل فلتأمل (قوله) فان رجح التأكد
بعادى قد اعترضه الكورانى حيث قال نعم ان رجح التأكد فى صورة العطف بعادى مثل
التعريف وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر فذاك والا وجب التوقف
وقد نهى من هذا التثنية ان قول المصنف فان رجح التأكد بعادى قد لم يس على ما يفتى لان
المعادى معارض بظهور العطف فى المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحاً اهـ (وأقول) اعترضه
هذا مبنى على توجهه ان كلام المصنف مصور بالعطف وليس كذلك بل هو مصور بغير العطف
كما صرح به المحقق الحلى (فان قلت) من أين يستفاد تصويره بغير العطف (قلت) من التأمل
فى المعنى وذلك لانه لما حكم مرجحان التأكد فى العطف والمبادر منه انه بسبب العطف
علم ان العطف من مرجحات التأكد فعلى تقدير وجود مرجح للتأكد كيدى المعطوف يكون
غايه ذلك وجود مرجح لكل منهما ومعلوم ان ذلك انما يناسبه التعارض والتوقف دون تقديم
التأكد (فان قلت) التأمل فى المعنى لا يكتفى التعويل عليه (قلت) ممنوع للقطع بصفة التعويل
على القرائن الحالية ولا خفاء فى ان التأمل فى المعنى ان لم يكن منها كان فى معناها فتأمل واعلم
ان عبارة العطف تبعاً لابن الحاجب وأما اذا كان مطوفاً نحو صلى ركعتين وصل ركعتين
فالمعمل بهما أدرج لان ورود التأكد بهما أو العطف لم يبعداً ويقبل فان رجح فى المعطوف
التأكد بعادى من تعريف وغيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى
الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد أدرج بان يشا ويوجب الوقف اهـ ولا يخفى عليك ان
المفهوم من قوله فان رجح فى المعطوف التأكد بعادى الخ انه مع العطف ان ترجح التأكد
بعادى وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر لا حده ما قدم وان لم يوجد

مرجح آخر لاحدهما وجب الوقف الا ترى الى قوله وقع التعارض الخ فانه لم يصحكم بتقديم
 التآ كيد مجرد ترجحه بعادي بل حكم حينئذ بالتعارض وطلب الترجيح حينئذ لاحدهما على
 الآخر كان يوجد مرجح آخر للتآ كيد والى قوة وان لم يوجد أرجح الخ فانه مقابل لقوله وبصار
 الى الترجيح فيقدم الارجح فدل على انه لو لم يوجد مرجح لاحدهما غير مرجح التآ كيد وجب
 التوقف فعلم ان مجرد ترجح التآ كيد بمادى في العطف لا يوجب تقديم التآ كيد بل يحصل
 التعارض حينئذ ولا بد من الترجيح وهذا كله في غاية الظهور ومن عبارة المذ كورة كاتري وقد
 فهمه الكوراني حيث قال فيما تقدم عنه فان وجد مرجح آخر وهو ظاهر المعنى أيضا لانه
 اذا اجتمع مرجحان كان كل منهما معارضا للآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بمجرد كماله
 بقول المصنف فان رجح التآ كيد بعادي قدم لا يصح فرض في العطف لما تقدم من أن مجرد
 ترجح التآ كيد بالعادي لا يوجب تقديمه بل يوجب التعارض والاحتياج الى الترجيح فلهذا
 حمله الشارح المحقق على غير العطف فعلم انه في هذا المثل موافق لما في المختصر وشرحه لاختلاف
 له بقول الكمال واعلم ان الشارح خص ترجح التآ كيد بالعادي بان يكون في غير العطف وخص
 انتقام ترجحه بان يكون في العطف وهو خلاف ما في الكتب المشهورة كالاتحاف والحصول
 والمختصر وشرحه ففهم انه مع العطف ان ترجح التآ كيد بشرط أو غيره وقع التعارض
 فيقدم الارجح وان تساوى فالوقف اه ممنوع معاني غاية الوضوح بالنسبة للمختصر وشرحه
 لما يشبهه وكأنه فهم من قول العبد وبصار الى الترجيح فيقدم الارجح ان الارجح هو التآ كيد
 مجرد ترجحه بالمادى وذلك لخلاف المفهوم من هذه العبارة بناقية قول العبد وان لم يوجد
 أرجح فانه ظاهر في أن مجرد العادي لا يصير التآ كيد أرجح والالهيص ان يجعل من أقسام
 ترجح التآ كيد في العطف بمادى ان لا يوجد أرجح فلهذا الشارح المحقق والحاصل ان مجرد
 انتقام العادي لا يقوم التآ كيد بل يجعله معارضا للعطف فنظري أهسما أرجح مرجح آخر
 فيقدم فان لم يترجح أحدهما بل تساوى أو تفتنا (فان قلت) مخالفة كلام الشارح لكلام العبد
 في صورة العطف وترجح التآ كيد بعادي ظاهر فلا مدفع لها لان الشارح لم يجعل حكم هذه
 الصورة الا الوقف والعبد جعله نارة المصير الى الترجيح ونارة الوقف (قلت) دعوى هذه المخالفة
 ممنوعة أيضا لان العبد تنظر الى المرجح من خارج بان يوجد مرجح آخر غير مرجح مجرد العطف
 والعادي في حكم المصير الى الترجيح في بعض الاحوال والشارح قصر النظر على مجرد مرجح
 العطف والعادي فاطلق الوقف وسكت عن الترجيح مرجح آخر لظهوره وكذا بالنسبة الى
 الاحكام والحصول وعبارة الاول في مسئلة العطف واما ان كانت المادة تنفع من التكرار
 أو كان الشاقي معرفة كقوله اسقني ماء واسقني ماء وكقوله صل ركعتين وصل ركعتين فقد
 تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف أو مع منع العادة من التكرار ويبنى
 الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف منفصل ولا ثم تعريف ولا عادية مانعة من التكرار وقد
 عرف ما فيه اه وفي النسخة التي رأيتها وأشار بقوله وقد عرف ما فيه الى قوله قبل ذلك فيما
 اذا لم يكن حرف عطف ولا تعريف ولا عادية مانعة وانما الخلاف فيما تكن العادة مانعة من
 التكرار والى غير عرف كقوله صل ركعتين وصل ركعتين فقال القاضي عبيد الجبار ان الثاني

(قبل معمول بهما) نظرا
 للاصل أى التأسيس (وقيل)
 الثاني (تآ كيد) نظرا لظاهر
 (وقيل بالوقف) عن التأسيس
 والتآ كيد لاحدهما (وقيل)
 المعطوف التأسيس (أرجح)
 انتهى والعطف فيه (وقيل)
 التآ كيد) أرجح لاختلاف
 المتعلقين (فان رجح التآ كيد)
 على التأسيس

بقيد غير ما فاده الاول ويلزم الاتيان بأربع ركعات مصيرامنه الى أن الامر الثاني لو انقرد
 أقاد اقتضاء الركعتين فكذلك اذا تقدمه أمر آخر لان الاقتضاء لا يختلف ومخالفة أبو الحسين
 البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب والتأكيده للاول
 والاطهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفة ان يقتضى الثاني غير مقتضى
 الاول لانه لو كان مقتضيا عن ما اقتضاه الاول كان فائده التأكيده ولو كان مقتضيا غير
 ما اقتضاه الاول كانت فائده التأسيس والتأسيس أصل والتأكيده فرع وحمل اللفظ على
 الفائدة الاصليه أولى اه وحاصله نقل قولين ترجح التأسيس والوقف ثم ترجح الاول فيجوز
 ذلك فمما يقتضى الحواله بقوله وبقي الامر على ما ذكرناه الخ فيكون حاصل ما ذكره هنا مقتضى
 هذه الحواله قولين أحدهما ترجح التأسيس والثاني الوقف مع ترجحه الاول ولا شبهة في أن
 كل واحد من هذين القولين غير القول بالعارض مع تقديم الاربع الذي نسب له النكاح هذا
 ان أراد انه يقوم أحدهما لترجحه من غير احتياج لمرجح آخر فان أراد انه يتوقف وان وجد مرجح
 آخر رجحه فيكون إشارة الى قول الوقف فذلك عين ما قاله الشارح كما علم مما تقدم بيانه وكأنه
 نظر الى قوله فقد تعارض الظاهر الخ ولم ينظر الى حواله بقوله وبقي الامر على ما ذكرناه الخ
 ومع ذلك فليس في مجرد هذا تقديم أحدهما بدون مرجح من خارج فليتأمل وعبارة المحصول
 فان كان الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فمقد
 أبي الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب جمعه على تلك الصلاة لاجل لام
 التعريف ويمكن ان يقال بل يجب جمعه على صلاة أخرى لاجل العطف وليس أحدهما أولى من
 الآخر فوجب التوقف وعندى ان هذا الاخيراً أولى لان لام الجنس قد تكون لتعريف الماشية
 كما قد تكون لتعريف المعهود السابق وتقدم ان تكون للمعهود فيمكن ان يكون المعهود
 السابق هو الصلاة التي يتناولها الامر الاول ويمكن ان تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها واذا
 كان كذلك بقي العطف سائما عن المعارض اه فقد نقل التوقف واختار تقديم العطف والحمل
 على التأسيس وكلاهما غير مانق له النكاح عنه من المعارض بل صرح بعدم المعارض بقوله
 سائما عن المعارض فكيف يوجب اليه المعارض على انه لو فرض مخالفة الشارح في هذا
 الحكم للمختصر ونحوه والاحكام والمحصل لم يرد كلامه بمجرد ذلك لظهور ان كتب الاصول
 المعتمدة غير منحصرة في هذه بل هذه بالنسبة اليها اقليل من كثير فليتأمل (قوله بعادى) ان قلت
 لم يقد بالعادى قلت لان العقل كقتل زيد او القتل زيدا او امرى كاعتق سعيدا اعتق سعيدا
 لا يتصور فيه ترجيح التأكيده بل يعين التأكيده لا يتصور خلافه (قوله فان العادة باندفاع
 الحاجة مرة في الاول وبالترتيب في الثاني) اعترض النكاح جمعه التعريف من العادى مع
 قوله السابق من عادة وغيره ما حيث قال واعلم ان الامدى وابن الحاجب لم يذكرا في تقييد
 محل الخلاف الا لما منع عادة وجعل منه التعريف وعلى ذلك جرى العوضد والصنف في شرح
 المختصر وجرى صاحب المحصول على كون المانع عادة والتعريف فعل التعريف مقابلا لها
 وعلى هذا جرى شيخنا في تقريره واما الشارح فقال أولا في تقييد محل الخلاف من عادة وغيرها
 ثم جعل هنا التعريف من العادى لفظا احدى الطريقتين بالآخرى وأوهم ان من المانع الذى

(بعادى) وذلك في غير العطف
 نحو اسقى ماء اسقى ماء
 صل ركعتين صل الركعتين
 فان العادة باندفاع الحاجة
 مرة في الاول وبالترتيب في
 الثاني ترجح التأكيده (قدم)
 التأكيده لرجحانه (والا)
 أى وان لم يرجح التأكيده
 بالعادى وذلك في العطف
 لمعارضته للعادى بناء على
 أرجحية التأسيس حيث
 لا عادى (فالوقف) عن
 التأسيس والتأكيده
 لاحتمالهما وان منع من
 التكرار العقل نحو اقبل
 زيدا اقبل زيدا أو الشرع
 نحو اعتق عبدك اعتق
 عبدك فالثاني تأكيده قطعاً
 وان كان بعطف (النهى)
 النفسى

هو قيد محل الخلاف ما لا يكون عاديا ولا تعريفا وذلك غير معروف ١٥ (وأقول) هذا الكلام
أدل دليل على استرواح الشيخ في هذه الحواشي وعدم امعان التامل والمراجعة وهذا أمر
مريب جدا يوثق الريقة في كثير من كلامه وذلك لأن قوله لفظ احدي البريقتين بالانري
منشوءا تخلط ويؤهمه انه أراد بالغيري قوله من عادة أو غيرها التعريف فيلزم جعله هناك
مقابلا للعادة كما هو طريقة الحصول مع انه هنا ادخل فيها كما هو طريق الامدى وابن الحاجب
وليس كذلك وانما أراد بالغيري كذا المانع العقلي والشرعي اللذين صرح بهما بعد في الاحتراز
بقوله وان منع من السكرار العقل الخ وما قوله واوهم ان من المانع الى قوله وذلك غير معروف
فلا منشأه الا عدم تأمله تصريح الشارح بقوله وان منع من السكرار العقل الى قوله فالثاني
ثا كند قطعاً فأنظر كيف صرح بذلك ونقل القطع فيه فان أراد منع ذلك لكونه غير معروف
له فلا اعتبار به ولا الثبات اليه لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا يسوغ لعائل التوقف في
نقل الشارح ذلك الامام لعدم الاطلاع على من قوله لو فرض انقرا ذلك النقل فكيف مع
موافقة غيره فيه فقد قال الزركشي في شرحه مانعه فان امتنع أي فيه التكرار فالثاني ثا كند
قطعا كقوله اقل زيدا اقل زيدا ١٥ فأنظر كيف أطلق الامتناع الشامل للامتناع عقلا وشرعا
مع تحمله على الامتناع فيه عطف ونقله القطع بالثا كند فكيف يقال انه اوهم كذا وان ما اوهم
غير معروف وقال الامام في محضه وهو من الكتب المتسيرة التي عول عليها فيما تقدم مانعه
اما اذا كان الثاني أمرا مثل مناوله الامر الاول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يتخلوا ما
ان يتنوع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم أو يتنوع ذلك شرعا كعقوب زيد فانه كان يجوز ان يتزايد
عقوبة ويقتضيه تمام حريته على عدد كالطلاق واذا لم يصح التزايد في المأمور به لم يحل الامر ان اما
أن يكون عامين أو خاصين أو يكون أحدهما عاما والآخر خاصا ان كانا عامين أو خاصين ويجب
كون مأمورهما متاضا واحدا ويكون الامر الثاني ثا كيد الاول سواء ورد مع حرف العطف
أو لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف العطف قول القائل اقل كل انسان واقل
كل انسان ومثاله بلا حرف عطف ان يقطع من الثاني حرف العطف ومثال الخاصين بحرف
عطف ويغير حرف عطف قوله اقل زيدا واقل زيدا وقوله اقل زيدا اقل زيدا اما اذا كان
أحدهما عاما والآخر خاصا سواء تقدم العام أو الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا
على الاول أو غير معطوف عليه فان كان معطوفا فنسأله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة
فتال بينهم ان يوم الجمعة لا يكون داخل تحت الكلام الاول ليمح حكم العطف والاشبه
الوقت لانه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف وجعله على الثاني كيدا واما اذا
كان الامر الثاني غير معطوف فنسأله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فنهنا عزم أحد
الامر من دليل على ان الأمر ورد ثا كيد لانه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام ١٥
وقال القرافي عقب شرحه تنبيه لا يلزم من كون أحدهما عاما والآخر خاصا إنشاء العام
على الخاص لأن شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص متائدا للعام وهو هنا الحكم واحد
متماثل فلا يصح التخصيص التامين في الكلام هل أريد الخاص بصفة العموم أم لا والشهور
عند الادباء في مثل هذا سؤال العام للخاص وان العرب اذا اهتمت ببعض أنواع العام أقرده

بالكثرة تبعه عن التخصيص والانخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم اخراجه
وان توهم اخراجه غيره كقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان واياء ذى القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان البغى ادرج في المنكر لكنه اعم أنواع المنكر فاقرده اهما
به واندرج اياء ذى القربى في الاحسان لكنه افضل فاقرده بالذكر الى ان قال وليس من هذا
الباب قوله تعالى قيم ما قاتلتموه في غل وريما لعموم المصنف في ما كرهه لكونها منكرو
في الاثبات فقامت اندرج الرمان فيها وكثير من الناس ينوعونه منه اه وأما قوله وليس
من هذا الباب قوله قيم ما قاتلتموه في غل وريما الخ ففيه نظير على انه قد يقال سياق هذه الآية
للاستئذان والتكرار ثم في سياق الاستئذان وقال الشمس الاصفهاني أيضا ضربه بنفي ان
تعلم انه اذا كان أحدهما عام والآخر خاص فلا يبيح أحدهما على الآخر لان شرط ذلك المناقاة
وهي معدومة فهنا وينبغي ان يتبين ان قول المصنف الاشبه الوقت في هذه الصورة وهي ان
تقول سم كل يوم وصم يوم الجمعة فيه قطر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عموم مع دلالة
العطف على مدلوله يجرى مجرى العلم والخاص ودلالة الخاص أقوى من دلالة العام على
ما سألني بيانه في كتاب العموم والخصوص فلا يبعد ان ترجع الواو والعاطفة على الصيغة العامة
فلك ان تمنع ما ذكره المصنف ويجعل ما ذكرناه سندا للتمنع لا انك تتصعب بمصداقه فتتصور قول
المحصل المصدود من الكتب المستعصية المشهورة في الفن اما ان يمنع ذلك عقلا أو يمنع ذلك
شرعا وحكمه في ذلك بالنظر في غير ذلك خلاف فيه مع ذكره الخلاف فيما قدمه فكيف
يقال ان ذلك غير معروف وقد ذكر الصني الهندي في نهايته نحو ما في المحصول حيث قال واما
اذا كان مدلول الثاني مما لا لدلول الامر الاول ولم تصح الزيادة فيه اما لدلالة عقلية كقتل زيد
وصوم يوم معين واما لدلالة شرعية كمنع عبدة معين ان قال فالامر الثاني تأكيدي لا امر
الاول اذا كانا معينين أو خاصين سواء كان الثاني يحرف العطف أو لا يحرف العطف الى ان قال
اما اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فاما ان يكون العام مقدما على الخاص أو بالعكس
وعلى التقديرين اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول أو لا يكون فهذه أقسام أربعة أحدها
ان يكون العام مقدما والخاص معطوفا عليه نحو قوله صم كل يوم وصم يوم الجمعة واختلوا
فيه فذهب بعضهم الى أن يوم الجمعة غير داخل تحت قوله صم كل يوم لصح العطف وحينئذ
يقيد غير ما أفاده الاول وذهب الآخرون الى الوقت محتجين بأنه ليس ترك مقتضى العموم لاجل
صحة العطف أولى من العكس فيجب التوقف الى ظهور المرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاول
أولى لان تخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف لانه أكثر وكثرة تدل على قوة مقتضاه
وثانها ان يكون العام مقدما والخاص مذكورا بعده بلا عطف وثالثها ما سبق ولكن
بلا حرف العطف فهنا يكون الثاني تأكيديا لبعض مدلول العام المتقدم اذا لمعارض
للعام في كونه يجرى على عومه وثالثها ان يكون الخاص مقدما والعام معطوفا عليه
نحو قوله صم يوم الجمعة وصم كل يوم والخلاف فيه كافي الاول وثانها ان يكون الخاص
مقدما والعام مذكورا بعده بلا حرف العطف مثل ما سبق ولكن بدون حرف العطف
فهنا العام يعمل على عومه ويقيد غير ما أفاده الاول ومقتضى مدلول الاول ضمنا اه

(فان قلت) الشارح اطلق القطع والامام سكي خلافا فيما اذا كان أحدهما عامما والآخر خاصا ليس منه التاكيد (قلت) يمكن أن يقال الامر ان في هذا القسم غير متماثلين وكلام الشارح في التماثلين وان يقال كلامه في الخاصين يقتضي ثمة ثمة رأيت شيئا الشهاب ذكر في قول الكمال خطأ إحدى الطريقتين بالآخرى من انه ينبغي على انه اراد بالعرف التعريف وليس ذلك مراده بل اراد المانع العقلي أو الشرعي وقد تكلم عليها آخر اتبعها الكلام على ما احتجوا عنه من المانع اه وفي قوله وذلك غير معروف مانعه بل هو معروف وهو العقلي والشرعي اه ورأيت السيد الشريف السجودى لما ذكر ان صاحب المصنوع جرى على جعل التعريف حكما بالعادة قال وهو مقتضى قول الشارح أو لامن عادة أو غيرها لكنه جعل التعريف هنا أى في قوله فان مرج التاكيد بما دى من العادى فيبقى قوله أو غيرها غير عتلى له وليس هو من خطأ إحدى الطريقتين بالآخرى اه لكن ما تقدمه من أن مقابلة التعريف بالعادة هو مقتضى كلام الشارح أو لا يمتنع والله أعلم وقد ظهر من ذلك الاختلاف معه ما وقع فيه الكمال من التخلط وطلان ما زعمه من نسبة الشارح الى الخطأ والله الموفق (قوله اقتضاء كف عن فعل) فيه امران الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف والقصد وغيرهما والثاني انه قد يقال هذا الحد غير جامع لانه لا يتناول اقتضاء الكف فبالكف المعبر عنه بفعله لا تكف اذا ليس اقتضاء كف عن فعل بل اقتضاء كف عن كف اذ معنى لا تكف طلب الكف عن الكف كما أن معنى لا تفعل طلب الكف عن الفعل فان قيل المراد بالفعل ما يشمل الكف قلنا المقابلة ظاهرة في خلاف ذلك (قوله لا يقول كف) قال شيخنا الشهاب منه ان يقول اقتضاء اه وقد يقال لا يتغير النهى عن الامر في الاول في ما تقدمه طلب الكف لاقتضاء اللفظ المميز حينئذ نفديشكل على ما تقدمه المصنف من تصحيح تنوع الكلام في الاول الى الامر وغيره (قوله في معنى النهى) قال شيخنا الشهاب هو الاقتضاء ويشكل عليه انه فسر قوله مطلقا بقوله أى لفظيا ونفسيا اه فقياسه تميم المسمى الى الصيغة أيضا (قوله وقضيه الدوام الخ) قال الكوراني وفي كلام المصنف بحث من وجهين الاول انه قال وقضيه الدوام ولم يقل والنهى يدل على الدوام وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب أن قول الشيخ ابن الحاجب وسكتم النهى التكرار ولم يقل يدل على التكرار في غاية الحسن لان التكرار في النهى من ضرورة الواقع لامن الصيغة فيدل فقط الحكم هنا بقوله وقضيه الدوام وهذا كلام غريب اذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لكانت كافيه المصنف من كلامه كما فهمه تناقض كلام ابن الحاجب الثاني ان قوله وقبل مطلقا به وقضيه الدوام مالم يقيد بالمرعى لا معنى له لان الدوام مع التقييد بالمرعى لا يعقل وبدون التقييد مطلقا قد فهم من قوله وقضيه الدوام هذا ما ذكره شرح كلامه ويمكن توجيه كلامه بان يقال مراده انه يقيد الدوام مالم يقيد بمرعى وقيل يقيد مطلقا لانتفاء الدوام والمرعى من القرائن مثله الامر كما سبق وما وجهه انه كلامه هو الذى ذكره المحقق اه (وأقول) أحاقوله الاول انه قال وقضيه الدوام ولم يقل والنهى يدل على الدوام فقد أشار شيخ الاسلام كمال الى جوابه حيث قال في قوله وقضيه الدوام مانعه أى

(اقتضاه كف عن فعل لا يقول كف ونحوه) كذا ودع فان ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء الجائز وغيره وبعده أيضا بالقول مقتضى لكف الى آخره كما يجحد الفعلى بالقول الدال على ما ذكر ولا يعتبر في معنى النهى مطلقا علولا استعمالا على الاصح كالامر (وقضيه الدوام) على الكف

وليس هو الدوام لان الدوام لازم لامتنال التهي فالتك اذا قلت لغيرك لانتساق فرفقه منته
من ادخال ماهية السقري في الوجود ولا يتحقق امتثال ذلك الا بامتناعه من جميع افراد السقري
وهو المراد بالدوام فكان لازما لامتنال بقدي بانتقائه الامتنال فالامتنال التي هو مقصود
التهي ملزوم للدوام فكان مقتضاه لمدلوله انه لكن لقائل أن يقول أولا اذا كان التهي
متعاضدا ادخال ماهية الفعل في الوجود كما اعترفتم به فهو منع من كل فرد من افرادها اذ لا يتصور
المنع من ادخالها في الوجود الا بالمنع من كل فرد فكما انه لا يتحقق الامتنال الا بالامتناع عن
جميع افراد الفعل لا يتحقق الامتنال وهو المنع الا بالامتناع عن جميع افراد المنع من الفعل فالدوام
كما هو لازم للامتنال هو لازم للمنوع من ادخال ماهية في الوجود فكان مقتضاه وكان ايضا
مدلوله دلالة عقلية اذ الدلالة الوضعية لا تنه وروضا لان الكلام في نفس التهي لافي صغته
فتقولكم فكان مقتضاه لمدلوله منوع بل هو مقتضاه ومدلوله جميعا فان قلتم المنع من ادخال
الماهية في الوجود لا يقتضي المنع من كل فرد على الدوام لمسدقه بالمنع من كل فرد في بعض
الاوراق فزيتض المنع من ادخال الماهية في الوجود بالمنع من كل فرد على الدوام فلم يدل على
الدوام قلنا الوهم ذلك بل قولكم ان الامتنال لا يتحقق الا بالامتناع من جميع الافراد على
الدوام بل يتحقق بالامتناع عنها في بعض الاوقات لانه لا معنى لامتنال الا للقيام بما يطلب فاذا
لم يقدر نفس التهي الدوام لم يكن الدوام مطاوبا لتيوقف الامتنال على الدوام وبالجمله فتوقف
تحقق الامتنال على الدوام فالدوام من مدلوله نفس التهي نعم قد يقال التهي غير الاقضاء انسب
من التعبير بالدلالة لان فيه تسريضا يلزم الدوام بخلاف الدلالة ولان الدلالة يقادرونها
الوضعية وهي غير مرادفها وان نقول ثانيا لانسلم استلزام الامتنال للدوام ووقوفه عليه حتى
كان قضية التهي ذلك لان الكلام في التهي المطلق ومعناه طلب الامتناع عن الفعل والامتناع
عن الفعل يتحقق بالامتناع عنه في الجمله لا قطع بانه امتناع عن الفعل وأما الامتناع عنه المقيد
بالدوام فانما يقتضيه التهي المقيد بالدوام وليس الكلام فيه الا أن يجاب بان معنى لا تضرب
مثلا لا يكون ذلك ضربا أو لا توجد ضربا فالتهي عنه في المعنى فكرة في سياق التهي أو التي فيمع
مع مراعاته ما ياتي عنه ان عموم الاختصاص يستلزم عموم الاحوال والازمان والمقاييس واعلم
ان الضمير في قول المصنف وقضيه التهي لنفسه كما هو صريح المتن لا للتهي بمعنى الصيغة كما
يدل عليه صنيع السكرواني وكان الموقع له فيه ما حكمه عن المصنف في شرح المختصر فتأمل وأما
قوله وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب الى قوله وهذا كلام غريب اذ لو لم يدل الصيغة على
التكرار لكان كلف يستفاد منها الخ فخواهيه انه لا غرابة ولا اشكال اذ لم ير المصنف في دلالة
الصيغة مطلقا بل في دلالتها الوضعية مطابقة أو تضامنا فكان الانسب التعبير بان ~~صحتها~~
التكرار لانه أمر لازم لها ما واليه اشارة بقوله لان التكرار في التهي من ضرورة الواقع
لانها تبدل على التكرار لان التبادر من الدلالة هو الدلالة الوضعية دون الاتزان كما هنا
وأما قوله وابن الحاجب الى قوله تناقض كلام ابن الحاجب فخواهيه أنه أن أراد التناقض بين في
الدلالة على التهي عن الصيغة التي اقتضاه عدول ابن الحاجب عن التعبير بانه يدل على
التكرار الى التعبير بان حكمه التكرار عرين قوله في الامر لا يدل على التكرار عند الجهور

باعتبار منطوقه فلا نسلم لزوم التناقض ادغاية الامر في الدلالة على التكرار في الموضوعين
 وليس هذا من التناقض في شيء نعم قد رد على هذا انه لم يحصل الفرق بين الامر والشيء لان مجرد
 نفي الدلالة على التكرار عن الامر لا ينافي أن حكمه التكرار كالشيء فلا بد في الفرق من بيان
 ان الامر ليس حكمه التكرار ويجيب بان المقصود في الامر في الدلالة مطلقا حتى الالتزامية
 وغاية الامر انه تركل مناسبتة حيث لم يعرفه بانه ليس حكمه التكرار عند الجمهور ولا محذور
 في ذلك وان أراد التناقض بين نفي الدلالة المذكورين ما فهمه قوله عند الجمهور من أنه يدل
 عليه عند غيرهم فهو مندفع أيضا بما علم بما ذكر من أن المراد بالدلالة عند غير الجمهور والدلالة
 الالتزامية كما أن المراد من الدلالة التيقينية عندهم هي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية قطعا بل وأما
 قوله الثاني ان قوله وقبل مطلقا بعد قوة وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمره لا معنى له الخ فهو كلام
 خارج عن قانون البحث لانه ان أريد به الاعتراض على المصنف من حيث حكاية هذا القول فلا
 وجه له لان هذا قول ثابت وان فرض اشكال معناه فلا محذور في حكاية بل هي مما ينبغي كافي
 سائر الاقوال المشككة المعنى وان أريد الاعتراض عليه من حيث معناه فكذلك لانه لم يقص
 لانه شاره ولا للاحتجاج له وان أريد الاعتراض على قائله من حيث معناه فهذا امر آخر لا يتعلق
 بالمصنف ووجه اشكال هذا القول ان معنى كون الدوام قضيته الشيء أى التيقينية كما هو صريح
 سياق المصنف انه لازم له كما تقدم ولا بد من لزوم مع التيقيد بالمره فان كان هذا القائل فرض
 كلامه في الصيغة وأراد بان الدوام قضيتها انه مدلولها الحقيقي زال عنه هذا الاشكال لان كون
 الصيغة موضوعة لطلب التكرار على وجه الدوام فان قيدت بالمره كانت مجازا امر معقول
 لا اشكال فيه وتظيره انها موضوعة للتكرار ولا يخرج عن كونها موضوعة له باستعمالها في
 غيره مجازا لكن هذا لا يناسب منفع المصنف لانه صريح في ان كلامه في الشيء نفسه الذي
 هو التيقينية لا في صيغته نعم قد راد بالقضية هنا المناسبة أى ان المناسب للمنع من الشيء المنع
 منه على الدوام وحينئذ يعقل كون المره تصرفه عما هو المناسب له فهو حال التيقيد بالمره
 مصروف عن المناسب له فليست أملا وما قوله ويمكن توجيه كلامه الخ فلا يخفى بعده هذا التوجيه
 عن كلام المصنف وانه في غاية التسكف والتعسف (قوله ما لم يقيد بالمره) أقول هذا الوجه
 مما بعده لان الكلام في الشيء بمعنى الكلام التيقيني لا بمعنى الصيغة كما هو صريح كلام
 المصنف كما تقدم ولا يخفى أنه انما اقتضى الدوام لا مطلق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد
 أو لوقت الامتنال عليه على ما تقدم بيانه فيكون المنع والامتنال بسبب زمان الشيء فان
 كان مطلقا اقتضى المنع على الدوام والامتنال كذلك أو يخص وما اقتضى ذلك على الخصوص
 لا على الدوام فالمراد من حيث ليس بقضيته على الاطلاق ومن هنا يظهر انه دفاع ما قد تروهم من
 قياس ما هنا على العام اذا استعمل في التخاص حيث لم يخرج بذلك عن كون العموم قضية اللفظ
 وان صرف عنه في هذا الاستعمال وذلك لان العموم موضوع العام على الاطلاق والدوام
 ليس موضوع الشيء كذلك فليست أملا (قوله لمحو لا تسافر اليوم اذا السفر فيه مره من السفر)
 لا يخفى ان السفر في اليوم قد يمكن تعدد مره كالموتى لا تسافر اليوم الى موضع كذا وأمكن
 السفر اليه في اليوم مره أو لم يقيد بالمره كذا وصديق اسم السفر مع تعدده في اليوم على

(ما لم يقيد بالمره) فان قيديها
 لمحو لا تسافر اليوم اذا السفر
 فيه مره من السفر كانت
 قضيته (وقيل) قضيته
 الدوام (مطلقا) والتيقيد
 بالمره بصرفه عن قضيته

(وإذا صبغته أي لا تقبل)

(التحريم) نحو ولا تقربوا

الزنا (والكراهة) ولا

تجسوا الخديث منه تنفقون

(والإرشاد) لا تسالوا عن

أشياء إن تبدلكم تسوكم

(والدعاء) ربنا لا تزغ قلوبنا

بعبد أذهب دينا (ويان

العافية) ولا تحسن الذين

قتلوا في سبيل الله أمواتا بل

أحياء أي عاقبة الجهاد

الحياة لا الموت (والتعليل

والاحتقار) ولا تعتدق عيناك

إلى حاجته أنه أنزاجا منهم

أي فهو قليل حقير بخلاف

ما عند الله ومن اقتصر على

الاجتهاد جعله المقصود في

الآية تركيبة المصنف التعليل

الماخوذ من البرهان بالعين

سبق فلم (والألماس) لا تعتدوا

اليوم (وفي الإرادة والتحريم

ما تقدم (في الأمر) من

اختلاف فقبل لشمس الصيغة

على الطلب إذا أريد

الدلالة على عليه والجهود

على أنها حقيقة في التحريم

وقبل في الكراهة وقبل

فيهما وقبل في أحدهما ولا

نعرفه (وقد يكون) النهي

(عن واحد) وهو ظاهر

(و) عن متعدد جمعا

كالحرمان الخبر نحو لا تقبل

هذا أو إذا فعله ترك

أحدهما فقط فلا مخالفة

الاضطهاد فأنحر جمعهما

لا قبل أحدهما فقط (وفوقها

كل مرة والظاهر أنه ممنوع من كل مرة من مرات السفر حتى لو خالف وسافر ثم رجع وأراد
السفر إليه مرة أخرى في بقية اليوم كان ممنوعا من هذه المرة أيضا فعل هذا السفر فيه مرة من
السفر باعتبار جنس المرة فليأمل (قوله التحريم والكراهة) لم يقبل وخلاف الأولى لأنه مما
أحدثه المتأخرون ولأنه انما يستفاد من أوامر التدبيل للصيغة النهي والكلام في معانيها
(قوله ولا تيمروا بالنهي) أي الردى وقد صرح الشافعية بكراهة التصديق بالردى ويحب أن
يجل كراهة التصديق بالردى إذا قصد مع تسري غيره (فإن قلت) لم عبر بنحو في مثال التحريم
دون ما بعده (قلت) للاكتفاء بما علمهم من الأولى اختصارا (قوله والتقليل والاحتقار
ولا تعتد عيناك الخ) أقول لا ينعين أن يكون الشارح جعلها شيئا واحدا كما قاله المحققان بل
يجوز أن يكون قد جعلها شيئين ولكنه اقتصر على التمثيل بالآية لهما إشارة إلى صلاحيتها
لكل منهما وإلى أنها قد فصحت إرادتهما معاني الموضع الواحد وإلى أن الاحتقار لا ينعين أن
يتعلق بالنهي كإقتضائه كلام البرماوى بل قد يتعلق بالنهي عنه أو بتعلقه ويحب أن يدفع عنه
اعتراض البرماوى على جعلها شيئا واحدا بقوله فمن جعلها واحدا ومثل لهما بالآية
كالاردليل وشيخنا البدوازي كشي فليس يجيد اه (قوله بخلاف ما عند الله) قد يكون إشارة
إلى أن كلاما من التعليل والتفسير هنا إضافي بالنسبة إلى ما عند الله فلا ينافي أنه في حد ذاته
وباعتبار أخذ على الوجه المخالف له كثير غير حقير لكنه قد وقع من الله (قوله ومن
اقتصر على الاحتقار جعله المقصود في الآية) أقول فيه أمران * الأول أن كونه المقصود في
الآية انما يقتضى الإقتصار عليه لو انحصرت أمثلة في الآية أو كان هو المقصود في كل مثال
وفي كل من الأمرين نظر * والثاني أن اقتضائه على مثال واحد لهما قد يقتضى أن الصيغة
لا تعمل في أحدهما عند تجرد عن الآخر وفيه نظر أيضا لا يشال لا يتصور تجرد أحدهما عن
الآخر لآزمهما إلا أن تلازمهما غالبا كما يقيد به شيخ الإسلام وهو ظاهر فالاحتقار لا يمكن وعلم
أن قوله جعله المقصود صريح في تغاير المعنيين فنقول المحشى جعلهما الشارح شيئا واحدا أى
واحدا اعتبارا بمعنى أنه اعتبرهما واحدا في عدم المعاني لأنهما معني واحد على أن أثرنا إلى
أنه لا ينعين أن يكون جعلهما واحدا فليأمل (قوله والألماس) كان المراد به الألماس ثم رأيت
شيخنا الشهاب أشار لذلك بقوله كان المراد بإقناع الألماس ويحصله لهم اه (قوله وفي الإرادة
والتحريم ما تقدم) أشار بالأولى إلى ما ذكره في الأمر بقوله واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة
باللفظ على الطلب والثاني إلى ما ذكره بقوله والجهود حقيقة في الوضوح لفظة أو شرعا أو
عقلا الخ لكن مفسره به بقوله والجهود على أنها حقيقة في التحريم الخ يستوف جميع
الأقوال السابقة في الأمر وأن كل ذلك لعدم جريان الجميع هنا فنقول المصنف ما في الأمر أى
معنى ما في الأمر أى في الجملة (قوله جمعا وفرا جميعا) تميزان محاولة عن المضاف أى وعن
جمع متعدد وقرنه جميعه (قوله كالحرام الخبر) أى الخبر فيما يترك من خصاله ليخرج تركه عن
عمدة النهي فلا منافاة في وصفه الحرام بالخبر وقال شيخنا الشهاب قد يكل على هذا أى
قوله كالحرام الخبر قوله تعالى ولا تقطع منهم نعماءا أو كفروا ويحب أن الاجتماع دل على النهي عن
كل منهما هذا ولكن الذي في الضميمة إذا أريد النهي عن كل واحد عطف باو ومثل بالآية

فالحرم مع العطف بأو كل شيء صدق عليه أنه أحد ما يذكر لا واحد فقط اهـ (وأقول) كان
 منشأ أشكاله الحرام الخبر على النهي مع العطف بأو وهو منوع عن بل المراد به ما ثبت كون
 النهي فيه عن القدر المستترك ثم لا يخفى أن النهي مع العطف بالولا ياتي على الإطلاق أنه منهي
 عن كل واحد مع القول بإشبات الحرام الخبير بل نارة يكون النهي عن الجمع فيكون الانتهاء عن
 واحد ونارة يكون عن كل واحد فلا بد من الانتهاء عن الجميع كافي الاية ولا قطع منهم أنما أو
 كفورا ويعتقد ذلك القرائن وفيه الكلام عندنا الجبر عن القرائن فهل يعمل النهي حينئذ
 على النهي عن الجمع أو على النهي عن كل واحد فله نظر وقد قالوا ان العطف بأو بعد التثنية
 يحسب أصل اللقطة لتثنية الجمع وبحسب عرف اللقطة لتثنية كل واحد فهل يفرض النهي على ذلك
 لتثنية النهي من التثنية فله نظر ويدل على عدم التخصيص والجل على النهي عن الجمع ما تقتضيه في
 المقدمات في تحريم واحد لا بعينه حيث قال المصنف والشارح وقبل زيادة على ما في الخبر من
 طرق المعتزلة لم يرد به أي تحريم ما ذكر أي واحد لا بعينه من أشياء معينة اللقطة حيث لم يرد
 بطريقه من النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر من واحد منهم من أشياء
 معينة وقوله تعالى ولا تلعب بهم أنما أو كفورا نهى عن طاعتها جميعا قلنا الإجماع لم يستند
 صرحه عن ظاهره اهـ فإنه صريح في أن ظاهره أن النهي عن الجمع وأنه لو لا صرف الإجماع
 كان محمولا على النهي عن الجمع فهذا يقتضي أنه عند الإطلاق محمول على ذلك وأنه ظاهر
 ولا يخفى ما في تمثيل المصنف لهذه الأقسام من المسامحة فتقوله كل الحرام الخبير أي كهي الحرام
 الخبير وقوله كالتعليق الخ أي كالتعليق الذي تضمنه هذا الحكم الذي أفاده هذا الكلام وقوله
 كالزنا والسرقة أي كالتعليق بهذين (قوله) أخذ من حديث العيصين (محل الأخذ
 منه قوله) لينعلم ما جميعا أو لينعلم ما جميعا لان الأمر بالتثنية عن منه (قوله) كالزنا
 والسرقة) هـ لا مثل بقوله تعالى ولا قطع منهم أنما أو كفورا فيقتضي أن النهي مع العطف بأو قد
 يكون نهيا عن كل واحد (قوله) للفساد) قال المحقق أي يدل على فساد المنهي عنه (وأقول)
 السابق إلى القهوم من الدلالة أن الكلام في صفة النهي ويرافق ذلك قول البرهان مسئلة
 ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تضمن فساد المنهي عنه اهـ لكن قول الشارح
 المستفاد من اللفظ يقتضي أن الكلام في النهي نفسه الذي هو الكلام النفساني المخصوص
 ويستند قد يشك في ذكر الدلالة ويجاب بأنه لا اشكال لتحقيق الدلالة التي هي كون الشيء بحيث
 يلزم من العلم به العلم بشي آخر أو غير ذلك من معانيها في النهي نفسه ولا يخفى أنه لا يعين تقدير
 الدلالة حتى يكون التقدير الال للفساد بل يجوز تقدير غيرها كالاستلزام والاقتضاء أي مستلزم
 أو مقتض للفساد (قوله) أي عدم الاعتماد بالمنهي عنه) ذكر المحققان أن هذا تفسير للفساد
 يلزم من تفسيره السابق في خطاب الوضع لأنه المقصود من الحكم بالفساد (وأقول) ولأنه
 المقصود بالبحث هنا والذي هو محل النزاع لأن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يخالف في أن النهي
 يدل على مخالفة المنهي عنه للشرع أخذ من قول الشارح في معنى العصة والفساد في قول
 المصنف وقابلها بالطلان وهو الفساد خلافا لابي حنيفة فإنه في قوله مخالفة ما ذكر الشرع
 بأن كان منها عنة الخ ولأن القول بأن الفساد بالغة أو المعنى أي العقل لا يتصور في الفساد

كالتعليق بلبان أو تنزعان
 ولا يفرق) بينهما بلبس أو
 نزع أحدهما فقط فهو
 منهي عنه أخذ من حديث
 العيصين لا يثبت أحدكم
 في فعل واحد لينعلمهما
 جميعا أو لينعلم ما جميعا
 فصدق أنهما منهي عنهما
 لبيان أن نزعاً من جهة الفرق
 بينهما في ذلك لا يجمع فيه
 (وبجميعا كالزنا والسرقة)
 فكل منهما منهي عنه
 فصدق بالنظر إليهما أن
 النهي عن متعدد وإن كان
 يصدق بالنظر إلى كل منهما
 أنه عن واحد (ومطلق نهى
 التحريم) المستفاد من الآتية
 (وكذا الاستزادة في الاظهر
 للفساد) أي عدم الاعتداد
 بالمنهي عنه إذا وقع (شرطاً) إذ
 لا يفهم ذلك من غير الشرع
 (وقبل لغة) لفهم أهل اللغة
 ذلك من مجرد اللفظ (وقيل
 معنى) أي من حيث المعنى
 وهو أن النهي أعني النهي
 إذا اشتمل على ما يقتضي
 فساد

بالمعنى السابق الذى هو مخالفة ذى الوجهين الشرع كما لا يخفى (قوله عماله غمرة) قال شيخ
 الاسلام لما أن تقول ما فائدة إذ كل ما ينسب عنه له غمرة اهـ ويمكن أن يجاب بان المراد بالغمرة شئ
 يقصد حصوله من التنبه عنه فيتق حصوله الوط وحدث بقصد به حصول النسب فيتق
 حصول ذلك من الوط زنا وهذا غير متحقق على الإطلاق فأى شئ يقصد حصوله من شرب
 الخمر أو من لمس أحد التملين مثلا فيتق حصوله فليتأمل (قوله فى جله الشمول) قال شيخنا
 الشهاب هـى قول المتن وكذا التنزيه اذ هى شاملة للتنبه عن صلاة النقل المذكورة وغيره (قوله
 مطلقا أى سواء رجع التنبه فيما ذكر الخ) قال شيخنا العلامة اذا تأملت نفسه سير الاطلاق
 والتقصيل المذكور فى المعاملات وجدتها ممتساوية بين فى المعنى فلا معنى للاطلاق فى محل
 والتقصيل فى آخر اهـ (وأقول) قد سبقه الى هذا الأيراد المحشيان مع زيادة ثم قال السكال
 لا يقال فصل المعاملات عما عداها لينقل فيها ما قاله ابن عبد السلام من احتمال الرجوع
 الى أمر داخل لانه لا يقول يمكنه التنبيه على ذلك بدون ما وقع فيه من إيهام الفرق بين المعاملات
 وغيرها فى الاطلاق والتقييد اهـ ويجاب بان امكان التنبيه على ذلك بدون ما ذكر لا يمنع من صحة
 التنبيه بالوجه الذى سلكه اذ لا يحرفى التعبير عن المنصود بما يقيد وان امكن التعبير عنه
 بوجه آخر فيكفى حصول التنبيه المذكور فى صحة فصل المعاملات عما عداها وان حصل بغير
 الفصل أيضا ولعله انما ارتكب هذا الطريق مع الإيهام المذكور لانه لم يتضح له شمول كلام
 ابن عبد السلام بغير المعاملات فاحتاط بالاحتراز عن إطلاق كلام ابن عبد السلام ولم يبال
 بهذا الإيهام لظهور اتجاها التسوية بينهما وقد يقال الفصل المذكور لا يفيد ذلك الاحتراز
 فان مقتضى مقابلة التقصيل بالاطلاق شمول الاطلاق لاحتمال الدخول فالحق عدم اندفاع
 الاعتراض بهذا الطريق فليتأمل (وأما قول شيخ الاسلام ويجاب بانه انما فصلها عما عداها
 بالنظر الى زيادة ابن عبد السلام الآية أن زادها فى المعاملات فقط كما فهمه المصنف
 والشارح لكن الانسب حينئذ التعبير فى المعاملات بطلقا وفيما عداها بقوله ان رجع الى
 نفسه أو لازمه ففهمه نظرا لان مجرد هذا التعبير لا يفيد حكم زيادة ابن عبد السلام فليتأمل
 (قوله أى سواء رجع الخ) قال شيخنا الشهاب المراد بالرجوع اليه عماله التنبه اهـ (قوله
 الى نفسه كصلاة الخائض) ينبغي أن يراد بالرجوع الى نفسه ما يشمل الرجوع الى الجزء (قوله
 افساد الاوقات) قال شيخنا الشهاب أى الفساد الذى اشغلت عليه الاوقات اهـ (قوله كالتنبه
 عن بيع الملاقح) أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (أقول)
 هذا يقتضى أن مرجع التنبه أى ما يرجع اليه أى علمه هو انعدام المبيع ولا خفاء أن هذا
 الانعدام ليس ركن البيع فكيف صح التقييد بما ذكر لما يكون مرجع التنبه أمر داخل
 ويجاب بان المراد بالرجوع الى الأمر الداخلى ما يعم الرجوع الى ما يتعلق به كإيهام فان التنبه هنا
 راجع الى عدم المتعلق بركن البيع فتأمل (قوله قال ابن عبد السلام أو أحق رجوعه الى
 أمر داخل) أقول ينبغي الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الخارج اللازم أيضا وان يكون غير
 المعاملات كالمعاملات فى الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الداخل والأخارج اللازم خلافا
 لظاهر كلام الشارح فى الأمرين حيث أقر المصنف على تخصيصه ضرورة الاحتمال بالمعاملات

(فيعاد المعاملات) من
 عبادة وغيرها عماله غمرة
 كصلاة النقل المطلق فى
 الاوقات المكروهة فلا
 تصح كانه تقدم على التحريم
 وكذا التنزيه على الصحيح
 المعبر عنه هنا فى جله الشمول
 بالظاهر وكالوط زنا فلا
 يثبت النسب (مطلقا) أى
 سواء رجع التنبه فيما ذكر
 الى نفسه كصلاة الخائض
 وصومها أم لازمه كصوم
 يوم النحر للاعراض به عن
 ضيقه الله تعالى كما تقدم
 وكالصلاة فى الاوقات
 المكروهة لفساد الاوقات
 اللازمة لها بفعلها فيها
 (وفيهما) أى فى المعاملات
 (ان رجع) التنبه الى أمر
 داخل فيها كالتنبه عن بيع
 الملاقح أى ما فى البطون
 من الاجنة لانعدام المبيع
 وهو ركن من البيع (قال
 ابن عبد السلام

وعبر بقوله أوجب إلى أمر لازم ولم يشل أوجب أو احتل رجوعه إلى أمر لازم وظاهر كلام
المصنف في الثاني دون الأول بل ظاهر كلامه عطف قوله أو لازم على قوله أمر داخل المتعلق
بكل من وجع واحتل ووقف في الأمرين لانتقله الكمال في التبيين الذي ذكره عن البرماوى
ومنه قوله نعم ما شك في كونه للزوم أو غيره للقضاء كاللزام كما قاله ابن عبد السلام اه قال الكمال
وأطلاقه يقتضى أنه لا فرق بين العبادة وغيرها في الشك في كون الشيء للزوم أو غيره اه لكن
الحامل للشارح على تقدير الرجوع دون احتمال الرجوع أضاف قوله أو لازم لكلام المصنف
في منع الموانع فإنه صريح في إرادة ذلك وجعل عبارة ابن عبد السلام عليه حيث قال وذلك
أن علمنا وجههم الله تعالى ذكروا أن الشيء في المعاملات يقتضى الفسادان رجوع إلى أمر
داخل فيها أو لازم فإن كان راجعا إلى أمر خارج لم يقتض الفسادان رجوع إلى أمر
داخلي أو خارج أو لازم وسكتوا عما شكك فيه أوجب هو إلى داخل أو خارج وهو مكان مهم
لم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال في القواعد كل تصرف ينهى عنه لا مباح
أو يقاوم مع توقير شرائطه وأركانه فهو صحيح وكل تصرف ينهى عنه ولم يعلم لما ذهبي عنه فهو
باطل جلالا للفظ الشيء على الحقيقة اه ذكر بعد أن ذكر الشيء عنه لعينه والذي لم يعلم لما ذهبي
عنه ألا أمر داخل أو خارج هو المحتمل لأن يرجع إلى داخل اه فانظر قوله وسكتوا عما شكك
فيه أوجب هو إلى داخل أو خارج ولم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال الخ وقوله والذي
لم يعلم لما ذهبي عنه الخ فإن كلامنا صريح في قصره كلام ابن عبد السلام على الشك في أنه
داخل أو خارج فلذا جعل الشارح كلامه هنا على ما وافق مراده وان قبل الحمل على أعم منه
وعبارة قواعد ابن عبد السلام التي نقل منها المصنف ما ذكر من منع الموانع مانعه قاعدة كل
تصرف شرع لتسود واحد بطل يشترط ذلك المقصود وكل تصرف شرع لمقاصد بطل بقوات
مقاصده أو بعضها وكل مانهى عنه لقواته من أن كان أو شرط من شرائطه فهو فاسد سواء
كان من العبادات أو المعاملات وكل تصرف ينهى عنه لا مباح أو إلى آخر ما تقدم من منع
الموانع اه وذكر قبل ذلك بكرر من قبيل فصل في جلب المصالح ودفع المقاصد على الظنون
كلامه بسوطا في ذلك وهو الذي تلخصه الكمال في حاشيته وعبارته فيه في قسم الشك المذكور
مانعه الحال الرابعة أن ينهى عما لا يعلم أنه لا اختلال للشرائط والأركان ولا مباح ورفه هذا
أيضا مقتضى الفساد جلالا للفظ على الحقيقة ومناهضته على الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى
يجرى فيها المصالح اه وهذه العبارة لم يقيد بها بالتصرف وإن مثل لها به فكان المصنف انما
وقف على تلك ولم يفت على هذه أو وقف عليها أيضا لكنه جعلها على التصرف بقريضة تلك
والمثال فاحتاط واقتصر على الثقل عنه في التصرف دون غيره ويحتمل أن اقتصر في منع
الموانع على صورة الشك في كون الشيء داخل أو خارج على وجه التمثيل لكن الشارح احتاط
نظرا لظاهر ذلك فلستأمل (قوله في المتن إلى أمر داخل فيها) قال شيخنا الشهاب تنازع فيه
رجوع ورجوع واعمل الأول فصع عطف لازم على قوله داخل اه وكان غرضه بهذا الاحتراز
عن تعلق الاحتمال بصورة الرجوع للزوم أيضا والافعال عطف في نفسه صحيح مع أعمال الثاني
لكن يشك على قوله العمل الأول أنه لو كان كذلك أخبر في الثاني وقال أو احتل رجوعه إليه إلى

أو احتل رجوعه إلى أمر
داخل فيها انقلابه على
الخارج

(أو) يسع إلى أمر (لازم لها) كالنهي عن بيع درهم يدومين لأشغال على الزيادة اللازمة بالشرط (وفاقا) للاكثر من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكرنا من العبادات فلنا فاء النهي عنه لأن يكون عبادة أي مأمورا به كما تقدم في مسألة الامر لا يتناول المكروه وأما في المعاملة فلا استدلال الاولين من غير فكر على فسادها بالنهي عنها وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والامام الرازي للفساد في العبادات فقط) أي دون المعاملات فسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهي ولا نسلم أن الزاين استدلالا بجزء النهي على فسادها دون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضا (فان كان) مطلق النهي (تلاوح) عن المنهي عنه أي غير لازم له (كالوضوء بماء مقصوب) لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتقويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالمسألة في المسكان المكروه أو المقصوب كما تقدم

أمر داخل فليست (قوله لأشغال على الزيادة اللازمة بالشرط) أقول قد يقال الزيادة ليست خارجة لأنها من جهة المقصود عليه الآن يجاب بأن المراد بالزيادة المعنى المصدري وهو خارج أو بان مرجع النهي ليس الزيادة بل الاشتغال عليها كما هو الظاهر من كونه مدخول لام التعليل والاشتغال بوصف بالزوم باعتبار أن متعلقه الذي هو الزيادة بمعنى المزيد لازم بالشرط ثم رأيت عبارة الاستوى مشيرة إلى أن المراد بالزيادة كون أحد العوضين زائدا حيث قال لان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المقصود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا من أو صافه لكنه لازم له وهو قريب من جعلنا الزيادة بالمعنى المصدري (قوله اللازمة بالشرط) أقول لعدم المراد الشرط بسبب المعنى والا فأي شرط في قوله بعتك هذا الدرهم بهذين الدرهمين فتقول قبلت مثلا وبقي أنه لم يغير بالشرط وهذا حال اللازمة بالمعنى فليست (قوله فان كان مطلق النهي لخارج الخ) هذا قسم قوله مطلقا فيعاهد المعاملات وقوله أمر داخل أو لازم في المعاملات (قوله كالوضوء بماء مقصوب) قال السكاك فان النهي عنه من جهة أنه اتلاف لمال الغير وعدا إلى أن قال وقول الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء بيان لكون الأمر المنهي لاجله غير لازم وكان ينبغي للشارح أن يبين الاتساق من الجانبين إلى آخر ما أطال به فراجعه (وأقول) هذا الكلام منه يقتضي أن المراد هنا في لازم الأمر وان النظر بين مطلق الوضوء واتلاف مال الغير إذ لو كان النظر بين الوضوء بقيد كونه بماء مقصوب واتلاف مال الغير لكان الاتلاف لازما قطعاً للوضوء فلا يتصور الاتساق من الجانبين غاية الأمر أنه لازم له وهذا الذي اقتضاه كلامه فيه نظر ظاهر بل لا يصح قطعاً ولا منقشاً إلا الوهم وعدم الوقوف على مقصودهم وذلك لان الكلام فيما إذا كان مطلق النهي لخارج عن المنهي عنه غير لازم له والمنهي عنه ليس مطلق الوضوء بل الوضوء بقيد كونه بماء مقصوب فالواجب أن ينظر فيه وبين مرجع النهي الذي هو الاتلاف ويستدرك أن الاتلاف لازماً قطعاً لكنه لازم له أعم فيجب أن يكون اللازم المنهي هو اللازم المساوي أعم من أن يثبت اللازم الأعم كافي مثال الوضوء أو لا كافي مثال البيع وقت النداء فان كلام البيع بقيد كونه وقت النداء والتقويت يتقيد عن الاتلاف فيحصل البيع وقت النداء والتقويت بان يقع وقت النداء مع المال السعي إلى الجمعة وقد يحصل التقويت ولا بيع وقت النداء مع التقويت بان يقع وقت النداء مع المال السعي إلى الجمعة وقد يحصل مطلق الوضوء والاتلاف لان مطلق الوضوء غير منهي عنه ولان اللازم المتيقن فيما سبق هو اللازم المساوي فان الأعراض عن ضيافة الله تعالى لازم مساو لوضوء يوم النحر لا يتقيد أحدهما عن الآخر ولا يتقيد ذلك أنه يوجد مع المال في يوم النحر من غير وضوء ولا يتيقن لان مجرد هذا المال ليس أعراضا بل الأعراض ان يمنع نفسه من القطر بقصد العبادة بخلاف المنع لاجلها التصديق لا يمتنع فلا يمتنع مع الأعراض والاشتغال على الزيادة أي على كون أحد العوضين زائدا على الآخر لازم مساو لبيع الدرهم بالدرهمين من حيث كونه بيع النهي باكثر منه لا يتقيد أحدهما عن الآخر إذ لا يوجد بيع الدرهم بالدرهمين كذلك لا يمتنع الزيادة ولا يوجد زيادة أحد العوضين على الآخر بدون بيع الدرهم بالدرهمين كذلك ولا يرد

على ذلك ان الاشتغال على الزيادة وجود في بيع غير الربوي لان تأثيره مشروط بالربوي ولا
 فهو ردهم من عن درهم قرض بشرط أو غيره لان القرض ليس معاوضة فلا يصح في بيعه قولنا
 كون أحد العوضين زائدا أو أيضا فلو صح ما اعتبره من النظر بين مطلق الوضوء والاتلاف
 وجب على قياسه ان يكون النظر فيما سبق بين مطلق الصوم والاعراض وحدهم فلا يكون
 الاعراض لازما لوجود الصوم بدونه في صوم غير يوم التحريم مطلق البيع والزيادة وحدهم
 لا تكون الزيادة لازمة لوجود البيع بدونه في بيع درهم بدرهم فلا يصح قولهم ان المنهي فيما
 ذكره خارج لازم فظهر ان المراد هنا في اللازم المساوي لا الاعم فتعين الاقتصار على بيان
 وجود الاتلاف بدون الوضوء والتقويت بدون البيع ليحقق عدم كون اللازم مساويا لان
 الكلام فيه فقط وأما وجود الوضوء بدون الاتلاف والبيع بدون التقويت فلا يتصور
 تقرير من ان الكلام في الوضوء المقيد بكونه مخصص وفي البيع المقيد بكونه وقت النداء
 لانهما المنهي عنه فلا معنى لبيان وجوده ما بدون ما ذكره عدم تصويره بقوله وكان ينبغي
 للشارح ان يبين الاتسكال من الجانبين الخ وهم ظاهر لا منشأ له الا بالخالفه ما كان ينبغي له
 من امعان النظر وصدق التامل ليحقق المقصود ووقف على مراد الائمة ويعلم ان الشارح لم
 يذكر الا ما ينبغي ولا يدار الى ما يدري الى خاطره فان ذلك مظنة الزلل ولا حول ولا قوة الا بالله وبما
 يصرح أيضا بان المراد في هذا المقام اللازم المساوي لا الاعم قول القراني في شرح الحصول
 نقلا عن الامام فخر الدين في المعالم بل الضابط ان المنهي عنه امان ان يكون تمام المنهي عنه
 أو جزؤه أو خاره لازما أو خاره خارجا فافهم قال وأما القسم الرابع وهو اطلاق المقارن لا يمنع
 صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب انتهى وأقره القراني على ذلك مع سعة اطلاعه وفتنة
 مناقشته وكذا الاصفهاني وناهيك به وزاد نقل عبارات عن الائمة موافقة لذلك منها قوله عن
 شرح الممع للشيخ أبي العباس الشيرازي ذلك الامام انظار المعروف والحبر الجليل
 الموصوف وقال بعض أصحابنا ان كان المنهي يحتص بالمنهي عنه كالمصلاة في السيرة الخسنة دل
 على فساد وان كان لا يحتص بالمنهي عنه كالمصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع
 وقت نداء الجمعة لا يدل على فساد انتهى فانظر قول الامام غنملا للشارح المقارن كالوضوء
 بالماء المغصوب فانه نص في ان المنهي في هذا المقام هو اللازم المساوي لا الاعم والا فلا تلاف
 لازم أعم للوضوء المذكور وقول الشيخ وان كان لا يحتص مع غنملا بما ذكره فانه نص في ذلك أيضا
 فاعلم بما لا مزيد عليه ان المحشى لم يصب الصواب في هذا المقام ولقد دره هذا الشارح وقد قدمنا
 هذا الكلام أيضا في مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه وأضخمنا هذا موقع لشيخنا العلامة
 من الفاظ الفاضل الذي نشأه من عدم امعان التامل وعدم مراجعة عبارات أئمة الفقه ليحقق
 منها مقصودهم حيث فهم ان المراد باللازم في هذا المقام الاعم من المساوي والاعم فغلب هذا
 الشارح الحق في ما لا يليق ببعض فضلاء الطلبة من ان حكمه بان الاتلاف الحاصل بالوضوء
 بالمغصوب والتقويت الحاصل بالبيع وقت نداء الجمعة من اطلاق القيد اللازم من اشقاء
 اللازم باللازم وكمن عائب قولنا صححنا * وأقره من القههم السقيم
 ولا حول ولا قوة الا بالله وبه المستعان (قوله تعليلا لقول المصنف لم يقد عند الاكثر

(لم يقد) أي الفساد (عند
 الاكثر) من العلماء

لان المنهى عنه في الحقيقة ذلك الخارج) أقول لمورد أن يورد عليه أن المنهى عنه في الحقيقة في
الخارج اللازم ذلك الخارج أيضا فلا يصح الفرق بينهما ويجوز ذلك ويمكن أن يجاب بان المراد
باللازم في هذا المقام هو المساوي كما قررناه آنفاً ولا كان اللازم المساوي لا يتصل عن اللازم
كان طلب ترك اللازم طلباً للترك اللازم اذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج القدر اللازم
بالمنفى الذي كونه فاعلم ان كان يوجد بدون اللازم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلباً
لترك اللازم لاستقلاله بالنظر لذلك اللازم الخاص فكان النظر اليه باعتباره فليست له (قوله
أي وما لم يكن تلخيصاً أم كانه) هذا لا زاد في الإطلاق وسواء كان في العبادات أو في غيرها
(قوله قال واقتطعت حقيقة) قال شيخ الاسلام أي في الكف والفساد كما يعلم من كلام الشارح بعد
انتهى وقوله من كلام الشارح بعد يرد بقوله لأنه لم يتصل عن جميع وجبه من العصف
والفساد أي بلى عن بعض وجبه وهو الفساد الذي اتى لدليل لكن في إطلاق هذا التفسير
مع المبالغة المذكورة فنظر لأنه في غير مستعمل في جميع وجبه بدليل التعليل المذكور حتى
يكون حقيقة (قوله لأنه لم يتصل عن جميع وجبه الخ) أقول فيه بحث لأن هذا التوجيه
لا يصح كونه حقيقة بل يصح كونه مجازاً لأن حاصلة انهم يستعمل في بعض وجبه وبعض
موجبه ليس هو معناه الموضوع بل بجزء معناه واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز بلا إشكال
واما نظيره بالعلم المخصوص فبجه بحث أيضاً على قول المصنف الآتي أن عمومه أي العلم
المخصوص مراد بتأول الاحكام على كلام فيه يأتي سلكه هناك لظهور الفرق حيث يقال ذلك
مستعمل في جميع معناه غاية ما في الباب ان الحكم غير شامل لجميع معناه وهذا لا يقدح
لأن مدار كون اللفظ حقيقة على استعماله في تمام معناه وان لم يتعلق الحكم بتمام معناه لا يقال
هو مستعمل في الفساد أيضاً لأنه من التعليل من السبل لا نقول لو استعمل في الفساد لم
يمكن الغلو في الاعلى وجه التخصيص وقد يجاب بجمع هذا بل يمكن الغلو على وجه التخصيص بان
يقتصر حكمه بالدليل على بعض معناه كما في العلم المخصوص المذكور وقبيل آخر (قوله فانه
حقيقة فيما يتعلق كاسباقي) أي على ما قال المصنف انه الاشبه مع حكمية خلاف فيه منه قول
الاكرام مجازاً مطلقاً لاستعماله في بعض ما وضع له أو لا وسأتي لنا كلام ثم فيما اقتضاه جزء
بان عموم مراد بتأول الاحكام يقتضي الجزم بأنه حقيقة مع حكمية خلاف في انه حقيقة وأجواز
مطلقاً أو على تفصيل (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أقول فيه أمران الأول ان إطلاقه عن
أبي حنيفة عدم الفساد بما في كتب الحقيقة المعتمدة من التفصيل فان حاصل كلام
التلويح كالتخصيص والتوضيح ان المنهى المنهى بالكلية سواء أطلق فيه أو لم يطلق فيه على انه
لعينه أو لغيره أو لوصف قائم به فان دلت على انه لغيره منفصل فلامنه قوة تعالى ولا تقربوه
فانتهى عن القول بان لغيره وهو الذي وان المنهى الشرعي ان كان المنهى لعينه بان دل الدليل
على ذلك فيلزم معاملة كأن أو عبادة وان كان لوصف بان دل الدليل على ذلك أو أطلق المنهى
فهو صحيح بل في نفسه بوصفه معاملة أو عبادة وان كان لغيره ففساد وفسر الوصف باللازم
الخارج كالأعراض عن النسيئة في يوم يوم الحشر والمجاز وبالشئ الذي يصعب المنهى عنه
وبقائه في ذاته كالأشغال بالبيع وقته اهله عن السعي الواجب فانه قد يوجد

لان المنهى عنه في الحقيقة
ذلك الخارج (وقال)
الامام (أحمد) مطلق المنهى
(بقيد) الفساد (مطلقاً)
أي سواء لم يكن تلخيصاً
أم كان لأنه ذلك مقتضاه
ففي هذا الفساد في الصور
المذكورة للخارج عنده
قال (واقطعت حقيقة وان
اتى الفساد لدليل) كما
في إطلاق الحائض للامس
بمراجعة كما تقدم لأنه لم
يتصل عن جميع وجبه
من الكف والفساد فهو
كالعلم الذي خص فانه
حقيقة فيما يتعلق كاسباقي
(و) قال (أبو حنيفة)
مطلق المنهى (لا يشهد)
الفساد (مطلقاً) أي سواء
كان تلخيصاً أم لم يكن له
سباقي في فادته الصفة قال
(ثم المنهى) عنه (لعينه)
كمسألة الحائض ويصح
الملايح

الاشتغال بدون البيع ويجاب بأنه لا مخالفة لما قسم المحقق فسيقا المصنف لا يصلح له ولا يتناول
 لأن سياقه لما وصف بالفساد والفساد لا في بيان أن النهي نازع يقتضي الفساد نازع لا وبيان
 الخلاف في ذلك والفساد في كلامه إنما يتبادر منه ما هو اصطلاحه فيه والمحلى كالزنا وشرب
 الخمر لا يصف بذلك كما به لم يحاط به في تعريف الصحة والفساد وإذا لم يتناولوه سابقا فلا يرد عليه
 لأن غاية الأمر أنه ترك مسألة من كلام الحنفية ولا يضره ذلك وأما قسم المنهي الشرعي فبطلانه
 إذا كان النهي عنه لعينه عرضي لا ينافي ما نقله المصنف من نفي إقادة النهي الفساد مطلقا
 فالحاصل أن صيغة النهي لا تفيد فساد المنهي عنه مطلقا وقد يعرض له الفساد إذا كان النهي
 عنه لعينه بخلاف ما إذا كان لوصفه أو مجاوره قاله تفصيل بين عروض الفساد إذا كان النهي
 للعين بخلاف ما إذا كان للوصف أو المجاور لا ينافي إطلاق عدم إقادة الصيغة الفساد فقام له وقد
 ذكر الشارح المشروع المنهي عنه في شرح قول المصنف نعم المنهي الخ ومثل هذا في بيان إقادة
 إلى أن المراد بالنهي عنه لعينه النهي عنه لذاته كما في المثال الأول وألفظه كالمثال الثاني
 والمشروع المنهي عنه لوصفه في شرح قوله قال والنهي عنه لوصفه الخ وكأنه في الغالب يعرض
 للعبارة لفظه مما ذكرناه إذا كان المنهي عنه لوصفه بقيد النهي عنه الصحة فالنهي عنه
 للعبارة بقيد النهي عنه الصحة بالأولى فإن قلت بقي عليه أن إطلاق النهي محمول على النهي
 لوصفه وكلامه لا يشمل ذلك قلت بل يشمله لأن قوله والمنهي لوصفه شامل لما إذا دل الدليل على
 أن النهي للوصف وما إذا دل النهي على الوصف لإطلاقه إذ يصدق في الحالين أن النهي للوصف
 والمنهي المحلى بقوله ما غيره كالزنا إلى قوله وفساده من خارج أي لامن الصيغة لكن ظاهر قوله
 وفساده من خارج أن حكمه الفساد مطلقا ولكنه من خارج مع أن محل الفساد كما علم مما قرر
 أن يطلق فيه أو يكون لعينه أو وصف فائمه دون ما إذا كان مجاورا لا يقال الشارح حبر
 بالفساد وهم عبروا بالبطان لأن مراده بالفساد هنا البطان لا الفساد الذي هو الصحة
 بالأصل والبطان بالوصف والأمر الثاني أن المصنف والشارح تعرضا لبيان حكم المنهي عنه
 لعينه أو وصفه ما كان من جنس المشروع وغيره من حيث الفساد وعدمه ولم يتعرضا لأنه متى
 يكون المنهي عنه منهما العين أو الوصف أو غير ذلك وقد أشرنا إليه وتعرض له الكمال لكن في
 الكلام في التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وقد تعرض في شرح التنقيح وقال أنه من
 مشكلات هذا الفصل فليراجعه من أراد وإيضاحه في محله من كتبهم فليراجع (قوله غير
 مشروع) قال شيخنا الشهاب أي غير مباح فأقادة النهي فساد عرضي لأن ذلك مقتضى النهي
 أصالة انتهى (قوله ففساده عرضي الخ) إيضاح ذلك أن هذا الفعل المنهي عنه متفق أي شرعا
 ويعبر عن اتفاقه به بارتقاء أحدهما صيغة التقى فهو لا ملائمة لا تقوى ولا يسع للملازمة وهذه
 العبارة حقيقة لأنهم استعملوا في الموضوع له والثانية صيغة النهي وهي مجاز لأنهم استعملوا في
 غير الموضوع له فأنهم لم توضع التقى (قوله مجازا) حال من ضمير استعمل الراجع للنهي بمعنى
 الصيغة وقوله أن يستعمل فيه أي في المنهي عنه وقوله عن التقى قال شيخنا الشهاب أي عن
 صيغته انتهى والعلاقة المشابهة بينهم ما في اقتضاء عدم الفعل وإن كان اقتضاء النهي العدم من
 قبل العبد واقتضاء التقى العدم من الأصل (قوله اخبارا عن عدمه) أي عدمه شرعا لا لعدم

(غير مشروع ففساده
 عرضي) أي عرض للنهي
 حيث استعمل في غير
 المشروع مجازا عن التقى
 الذي الأصل أن يستعمل
 فيه اخبارا عن عدمه
 لأنه عدم محله هذا فيما هو
 من جنس المشروع

أما غيره كالزنا والراي فالتنهي

فيه على حالة وفساده من

خارج ثم قال (واللهي)

عنه (لوصفه) الصوم يوم

التصبر للأعراض به من

الضيافة ويصح درهم

بدرهمين لا تشمله على

الزيادة (يفيد) التنهي فيه

(الصحة) لأن التنهي عن

الشيء يستدعي إمكان

وجوده والا كان التنهي عنه

لفوا أقول ذلك لا يصح

فيصح صوم يوم الصرع

تذره كما تقدم لا مطلقا

لفساده بوصفه اللازم

بخلاف الصلاة في الأوقات

المكروهة قصح مطلقا لأن

التنهي عن الخارج كما تقدم

ويصح البيع المذكور

إذا أسقطت الزيادة لا مطلقا

لفساده بها وإن كان يفيد

بالتقصير المثلث الحديث كما

تقدم واحترز بالتصنيف

بمطلق التنهي عن التصديع

يدل على الفساد أو عدمه

فيعمل به في ذلك انتظاما

(وقيل إن تنهي عنه القبول)

أي تنهي عن الشيء يفيد

الصحة ظهورا تنفي في

عدم الثواب دون الاعتداد

(وقيل بل تنفي دليل الفساد)

لظهوره في عدم الاعتداد

(وفي الأجزاء كتنفي

القبول) في أنه يفيد الفساد

أو الصحة قولان بناء للاول

على أن الأجزاء الكفائية في

سقوط الطلب وهو الرابع

محل أي لا تعداه شرعا ومحل في المثالين المذكورين البدن الطاهر والمبعض (قوله) أما غيره
 كالزنا والراي فالتنهي فيه على حاله وفساده من خارج أقول لعل هذا إنما يشارفهما هو من
 جنس المشروع من جهة أن التنهي هنا على حاله وهما لا يجازعن النفي وأما كون الفساد من
 خارج فهو قهرا وهذا قال شيخ الإسلام في تحصيله قول أبي حنيفة ولا يفيد صحة ولا فسادا إن
 رجع إلى غيره وصفه وقوله ولا فسادا أي لأنه فلا يتأني قول المستفت ففساده عرضي فليتنازل
 (قوله) يفيد الصحة قال شيخنا العلامة أي للتنهي عنه أي بدون وصفه لأمع وصفه فإنه مع
 وصفه فاسد كما صرح به العبد وأما إليه الشارح انتهى وقوله وأما إليه الشارح أي بقوله
 فيصح صوم يوم الصرع عن تذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم وهذا يدل على أن صومه
 عن تذره لأعراض فيه عن الضيافة وإن الأعراض إنما يكون إذا صامه عن نفسه لأن التذر
 وكان وجه ذلك أن صومه عن التذر صارف له عن الأعراض قال شيخنا الشهاب ولي نظري في
 هذا المقام مع ما مر في المقدمة من قوله ما أعني الماتن والشارح ويقابلها أي الصحة البطالان
 وهو الفساد خلافًا لآبي حنيفة في قوله هناك ما ذكر للشرع بأن كان منها عتة إن كانت لكون
 التنهي عنه لأمسه فهي البطالان كما في بيع الملاقح ولو وصفه فهو الفساد كما في صوم يوم الصرع
 للأعراض إلى آخر ما ذكره هناك منه تعلم أن قوله هنا ففساده عرضي أي بطلانه وإن قوله في
 التنهي عنه لوصفه يفيد الصحة يجب محله على ما إذا تجرد عن الوصف كما أشار إلى ذلك الشارح هنا
 في الأمثلة الآتية انتهى أي فإما في أي حنيفة هناك من الفساد حيث كان التنهي الوصف
 محله إذا صاحب التنهي عنه الوصف وما في عنه هنا من الصحة محله إذا تجرد عن الوصف وهذا
 معنى قول الحنفية أن التنهي لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق التنهي بصحيم بامره فاسد
 بوصفه سبحانه أو عبادة انتهى (قوله) والام أي وإن لم يمكن وبود بل كان متعصا للوجود كان
 التنهي عنه لغوا لأنه منع المتعص من المتعص عنه (أقول) أجيب بأنه يمنع هذا المتعص وانما يمنع
 منع المتعص بغير هذا المتعص كالحاصل يمنع تحصيله إذا كان حاصلًا بغير هذا التوصل فلا يرد
 كونه لغوا لأنه يمنع منع المتعص واعتراض على هذا الجواب بأنه إذا امتنع بهذا المتعص لم يكن
 مقدورا في المستقبل وقد عرفت أن الفعل الشرعي إذا امتنع في المستقبل شرعا عدل التنهي عنه
 عتلا (أقول) يدفع هذا بان اللازم عدم مقدورية هذا التنهي لاقبله وانما بعد التنهي عنه عتلا
 ثبت امتناعه وعدم مقدورية قبل التنهي فتدبره فانه واضح (قوله) فيصح صوم يوم الصرع عن
 تذره الخ عبارة التلويح لكن صح التدبر به أي بالصوم في الأيام المنهية لأن الصوم نفسه
 طاعة وانما المنهية هي الأعراض عن ضيافته فهو في فعل الصوم لا في ذكر كرامته وإيجابه
 على نفسه والحاصل أن الصوم جهة طاعة وجهه معصية وانما عقاد التدبر وانما هو باعتبار الجاهة
 الاولى حتى قالوا الصريح بذلك التنهي عنه بان يقول الله على صوم يوم الصرع لوصفه تذره في رواية
 الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله كالموقوفات قل على أن الصوم أيام حيض بخلاف ما لو كانت غدا
 وكان القدوم يوم ثمر أو حيض أو ما ضرب آية أو شتم أمه فلا جهة فيه لغوا للصحة فلا يصح التذر
 به أصلا وتحقيق ذلك أن التذر إيجاب بالقول والقول يمكن التمييز بين المشروع والتنهي عنه
 والشرع إيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما يجوز واسع المعنى

الذي وقعت فيه القارة لا مكان اراد اليسوع على السم دون الفجاسة ولا يجوز ان كله
لاستحالة التمييز بين ما انتهى وبه تنضح صحة تذرعه وصومه من التذرعه عند م ذلك لان التذر
يتعلق بجهة الطاعة وغيرها عن جهة المعصية فيكون الصوم عن التذرعه وانما عن جهة الطاعة
لا عن جهة المعصية (قوله والثاني على انه اسقاط القضاء) فان ما لا يقطع بان يحتاج الى الفعل
ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين قال شيخنا العلامة قد يقال بجهته ان حصلت في خارج
فلا يبعد ما نفي الاجراء كما هو المسمى (وأقول) لم يلزم من ادعاء القائل بانه يقيد المعصية انه يجامعها
ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لانه تعبير صحيح بان المعصية قد تقو حده معه وقد لا تقو حد
ومعلوم ان ما هو كذلك لا يدل على أحد الامرين بضمه وسبب تنزيهه مع ما ورد الشيخ عليه
وقد يجاب أيضا بظاهره ان اسقاط القضاء وهو معنى نفي الاجراء على هذا القول في حصول
المعصية أو بانه ما ينافي ذلك فليأمل والله تعالى اعلم

(مبحث العام)

(قوله العلم لفظ يستغرق الصالح له من غير محصر) قال الكوراني وقد سئل عن حد ابن الحاجب
مانعه وهذا المدلان الحاجب وهذا وان كان سالما لكن فيه من غلظ في اختياره المصنف
أحسن الان فيه بعبارة وان الصالح له يشمل التكررة لانه يتناول ما يصلح له والجواب عنه ان
اللام في قوله الصالح له للاستغراق بقرينة المقام وتقديره كل ما يصلح له فليست المقامات انتهى
(وأقول) نقائل أن يقول التكررة تتناول كل ما يصلح له لكن على البديل وانما الفارق بين العام
والتكررة المذكورة ان العام يتناول كل ما يصلح له فمقتضى التكررة تتناول كل ما يصلح له على
البديل فبموجب اللام في قوله الصالح له للاستغراق لا يقطع الاعتراض بل لا بد في سقوطه من
قد كون تناول دفعة القهوه من قوله يستغرق لان معناه يتناول دفعة كما فسره بذلك المحقق
الحلي بناء على ان قوله دفعه من جملة التفسير كما هو ظاهر عبارته وهو الظاهر من الاستغراق
ويحتمل انه قيد زائد على معنى الاستغراق والتكررة لا تتناول كل ما يصلح له فدفعه بل على البديل
(فان قلت) يريد على تعريف المصنف ما ووداه لا مدى على قول أبي الحسين العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له من انه فاسد لانه عرف العلم بالمستغرق وهذا القطلان مترادفان وليس
المقصود ههنا من التصديده شرح اسم العام حتى يكون الحد التقني بل شرح المسمى اما بالمد
الحقيقي أو الرسم وما ذكره من التبيين انتهى لان قول المصنف لفظ يستغرق الخ معنى
قول أبي الحسين اللفظ المستغرق (قلت) قد أشار الشارح المحقق الى دفعه بان المراد
بالاستغراق ههنا معناه للقوى وهو مطلق التناول حيث قال أي يتناول دفعة وقد سبقه البعض
الى هذا الاشارة قد كررنا في الملوك المتنازلة في بعضه سورة في ذلك اشارة الى ان المراد معناه
القوى فلا يراد اعتراض الامد بانه يراد في العموم فلا يصح تعريفه به اذ المقصود تعريف
الحقيقة لا شرح الاسم انتهى واعلم ان الامد اعترض تعريفه في أبي الحسين بوجه آخر
لا حاجة في دفعه عن المصنف الى ما دفعه به البعض ثم وجه بقول المصنف من غير وجهه وذلك
لانه اورد على تعريف أبي الحسين أيضا انه غير مانع لانه يدخل فيما يشاقول القائلين ضربا في
غيره فانه لفظ هو مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام فاشارة العبد الى دفعه يشوبه والجمل

والثاني على انه اسقاط القضاء
فان ما لا يقطع بان يحتاج
الى الفعل ثانيا قد يصح
كصلاة فاقد الطهورين
(وقيل) هو (أولى بالفساد)
من نفي القول بانه عدم
الاعتداد منه الى الفهم
وعلى الفساد في الاول
حديث الصحيح لا يقبل
الله صلاة أحدكم اذا
أحدث حتى يتوضأ في الثاني
حديثه الذي قلنا في غيره
لا يجوز صلاة لا يقرأ الرجل
فيها بام القرآن
(مبحث العام)*
(العلم لفظ يستغرق الصالح
له أي يتناول دفعة

لا يصلح للماني آخرها انتهى عمل الصلاحية على صلاحية الكل بلزومه فقط تناسل (قوله
 الصالح) فيه أموره الأول قال شيخ الإسلام في المصاحبة لا لا اعترا في كماله إذ ليس لنا قضا
 يستغرق ما لا يصلح له فيعترض عنه فمن ثلاثا يصلح له الصلاحية لا القهرهم وما العكس انتهى وسبقه
 لكل ذلك الكمال وأقول لئلا أن يقول أن هذا القيد لا يدخل القاطن المصوم أو كما كذا دلتها
 ونضع وتعم ثرو بها لا مجرد البيان وذلك لا يوافق تناول القهرهم أو فهم أن المراد تناول
 جميع الماني حتى غير الصالحة فلا تكون ألقاط المصوم دلتها لا تمنع غير متناهية على هذا الوجه
 وأيضا فلو ترك قيد الصلاحية فاما أن يريد تناول ولو لم يضر الماني فيلزم دخول ما ترمي عدا
 العام من الألقاط التي لا حصر في مدلولها في تعريفه اذ علمن فقط موضوع الا وهو تناول
 لبعض الماني فاذا لم يخص مدلوله كان دلتها أو تناول لجميع الماني فيلزم خروج جميع
 ألقاط المصوم أو تعامل الآن ألقاط المصوم أو أكثرها لا يتناول جميع الماني أو تناول لجميع
 ما يصلح له أو لجملة من الماني معينة أو غير معينة فلا دليل على اوداة ذلك فيلزم الإيهام في
 التعريف مع عدم التقيد في الثالث فلو قيد بالصلاحية استقام الحال وانفتح دخول جميع
 ألقاط المصوم وتخرج ما عدا ما فيه ولا دخل وبغيره فلا يمانه لا اعترا في أي عن خروج
 أو توهم خروج ألقاط المصوم لعدم تناولها ما لا يصلح له فيغيرنا أو يصح أن يكون هذا مراد
 من عبور الاعترا في نهايت عبارة المصنف في شرح التهاج فكذلك انصرح بذلك قال وقوله
 جميع ما يصلح له اعترا في ما لا يصلح له فان عدم استغراق ما لم يقتل انما هو لعدم صلاحية
 أي لعدم صدقها عليه انتهى كقوله اعترا في ما لا يصلح له أي عن ثرو به بدل التطيل بقوله فان
 عدم الخ وكذا عبارة لا الصفة التي في شرح المصنف حيث قال وقوله ما يصلح له فصل عما لا يصلح
 له ألقاط العام وسبقه ان قولنا الرجال يصلح لافراد هذا الصنف ولا يصلح لغيرهم أي ان قال
 فلهذا قال لجميع ما يصلح له ليشمل ذلك افراد كل قضا من ألقاط المصوم ولا يظن ان عمومته في
 جميع الافراد على الإطلاق فاقسم ذلك فان كثيرا من فكل على هذا الموضع لغيرهم ذلك انتهى
 فاقترع قوله ليشمل الخ فانه تصريح بان القيد لا يدخل الاعترا في انطرو ورج وتناول
 قوله فاقسم ذلك الخ فانه تصريح في ان ذلك من المهمات التي ينبغي وحسب مقتضى تدبر ان هذا القيد
 ليس مجرد البيان وان قول الكمال وتصير أي زوغة كاملة أخذ من شرح التهاج بالا اعترا في
 مقتضى اذ ليس لنا قضا يستغرق ما لا يصلح له لجميع الاعترا في أنه هو التقيد وان قوله اذ
 ليس لنا قضا الخ لا يبيح فيما تقدمه اذ ليس المقصود الاعترا في دخول القضا يستغرق ما لا يصلح له
 ليرد ما قبل عن خروج القضا العام حيث لم يستغرق على الإطلاق (فان قلت) لا يجيبه إلى
 الاعترا في الله كونه لا يستغنى عنه بالبيان القضا لا يمكن أن يتناول غير ما قبل (قلت) لو لم ان هذا
 مانع من القيد للاعترا فلا نسلم أنه لا يمكن أن يتناول غير ما قبل يمكن ذلك بالقرينة العامة
 على ارادة غير معينة أيضا وعلى تأويله بحيث يتناول غير معينه ويستدرك توهم أنه لا بدق
 العلم من تناوله كل ما يمكن تناوله ولو وامطنا سألنا إذا التقى تناوله لغيره لا يتناوله لا يكون
 عام على ان من الألقاط ما يتناول جميع الماني كقولنا كل معنى أو كل مفهوم أو كل شيء فقد
 يرسم من الإطلاق لا يستغراق اشتراط تناول الجميع وان ما لا يتناول الجميع ليس بعام وان

تأول في جميع ما يصلح له تحييد كرا الملاحة على دخول ذلك في العام احترازا من خروجها كما
 يتوهم فليعلم أنه والساني أنه ينبغي أن يكون المراد بما يصلح لجميع الأفراد باعتبار الوضع الذي
 استعمل القبط باعتبار معنى لو استعمل القبط في معناه الحقيقي كان العبرتي بأفراد المعنى الحقيقي
 أو في معناه المجازي كان العبرتي بأفرادها وفيها كان العبرتي بأفرادها لكان لو تحقق الاستقراق
 لأفراد أحد ما قطع تحقق العموم باعتبار قطع وجبت كالأفراد بما يصلح له ما يشمل أفراد
 الوضع الذي لم يستعمل القبط باعتبار فلا يقدح في عموم عدم تأويلها وإن صح استعمالها فيها
 وتحقق عموم باعتبارها أيضا غير أن إرادة المعنى المجازي بقرينة لا تمنع دلالة على معناه
 الحقيقي إذا قرينة بما تصرف عن الإرادة دون الدلالة فلا يصح واستقراؤه باعتبار معناه
 المجازي دون الحقيقي على ما ساقى الإشارة إليه والثالث أنه ينبغي أيضا أن يراد الاستقراق ولو
 قرنا على ما لم يفتق - منافي الخارج واللا يمكن تنقيته وما لم يحصر معناه فيه في بعض
 الأفراد كمرور الشمس والقمر أو سبع كالجسم والارض فالقرينة في عموم ذلك تناوله دفعه لجميع
 أفرادها كمرور الشمس والقمر أو سبع كالجسم والارض فالقرينة في عموم ذلك تناوله دفعه لجميع
 أن قوة الصالح لمبار على غير من هو له إذا التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أي القطة لا انتهى
 ولما قل أن يقول لا يتعين ذلك وإن أقاده كلام الشارع بل يجوز أن يكون باريا على من هو له
 وأن يكون التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أي المعنى أي القطة وصلاحيته المعنى لقط
 لكون القطة - وضوعه ولو في الجملة بل يلزم من صلاحية القطة المعنى صلاحية المعنى القطة
 (فان قلت) في حد يتفق الالتباس ويلزم امتناع التركيب على المذهبين المعروقين في المسئلة
 (قلت) التبع عندنا أن تأثير الالتباس مشروط بما إذا صبح إرادتها أحد الحسنيين دون الآخر أما
 إذا صبح إرادة كل منهما كما هنا فلا أثر لمصولة التصديق بل تقدير وقد اشترى ذلك في أول
 التعليل في طلب ما نحن فيه (قوله خرج به التكرار في الاثنان) أقول قد يخرج به أيضا صيغة
 العموم إذا أريد بها بقرينة بعض الأفراد الذي لا يحصر فيه كالأفراد بل يلفظ التكرار في جميع
 التبوخ منهم مثلا مع نصب قرينة على ذلك بناء على أن المراد بقوة الصالح لجميع ما يصلح له
 كما هو ظاهر العبارة إلا أن يقال قياس قول الشارع كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد
 معنى واحد لا مع قرينة الواحد لا يصلح لتقدير دخول صيغة العموم المذكورة لأنهم مع
 القرينة لا يصلح لغیر من وجدت فيه القرينة (قوله من غير حسن) أي في القطة ودلالة العبارة
 لا في الواقع دليل أن من القطة العموم كما هو ظاهر فهو رجال البلد وأهل البلد وكل رجل في
 البلد وكل نبي وكل رسول مع الحصار للأفراد في الواقع في جميع ذلك بل قد تنصرف فيه في أقل
 الجمع فقط وعلى هذا فتدرك أن أفراد العام بحسب الواقع أقل من أفراد الخاص نحو كل رجل
 في الماء إذا كان فيها أربعة فقط مثلا قلنا أقل من أفراد قولك عشرة رجال ثم رأيت في
 القوم مائة ومعنى كون الكثير غير محصور وإن لا يكون في القطة دلالة على الحصار في عدد
 معين والأقل كثيرا المصغر محصور ولا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط
 والتقدير بالنظر إليه لا يتناول في حد يكون لقطا السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ أقل
 أقل موضوعا لكثير غير محصور والآخر بالعكس ضروريان الأول علم والثاني اسم عدد اسمي

خرج به التكرار في الاثنان
 مقرونة أو تناه أربعمائة
 أو اسم عدد لا من حيث
 الاطلاق وإنما هو ما يصلح
 على دليل البذل لا الاستقراق
 خصوصا كرم وبلا وصدق
 بصفة دوامهم (من غير
 حسن)

(قوله خرج به اسم العدد من حيث الاحاد) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله فهو خارج بقوله الصالح له وان اراد أنه يصلح للجميع وعقد هذا لا يسمى استغراقا فيخرج بالاستغراق انتهى (وأقول) - صلاحية اللفظ للمعنى عبارة عن دلالة عليه بالوضع في الجملة أعم من أن تكون الدلالة مطابقة أو لا وخفضه في ثبوت هذه الصلاحية لا يمتنع العدد باعتبار الاحاد بقوله فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله الخ ممنوع على أنه لو أريد أنه يصلح للجميع أمكن أيضا منع قوله أن هذا لا يسمى استغراقا فان الشارح فسر الاستغراق بتناول اللفظ ما يصلح له دفعة وذلك متحقق باعتبار المجموع أيضا لا بمعنى الصلاحية والتناول الا للدلالة على المعنى وفيهم المعنى منه ولا لتناول دفعة اللفظ - م الجميع مع اللفظ على البدل وذلك متحقق قطعاً في اسم العدد باعتبار الاحاد ثم رأيت النكاح أيضاً قال اعلم انه انما يحتاج الى اخراجه أي اسم العدد من حيث الاحاد اذا قسرت صلاحية اللفظ بان يدل على ما يتدرج في معناه دلالة كلية على جزئيات معناه أو دلالة لموضوع لكل على أجزاء معناه أمان فسرنا بالاول فقط وهو المعروف في نفسه - م فلا يحتاج الى اخراجه اسم العدد من حيث الاحاد بقوله من غير حصر لانه خارج بدونه اذا صلاحية فيه متقدمة له ويحاج بان لو سلم عدم الاحتياج لكنه مستحسن لدفع التوهم لاحتمال المعنى الاول ثم رأيت في التلويح وقد عرف العالم بقوله والعالم فقط وضع وضعاً واحداً الكثير غير محصور مانعه لا يقال هذا القيد يعني قوله غير محصور مستندون لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلاً لا يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول أراد بالملوح صلوح اسم الكللي بازدياده أو الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة أو تضمناً وبهذا الاعتبار صار صلوح المجموع وأقسامه مثل الرجال والنساء والمسلمين واليهود والقرم بالترتبة الى الاحاد مستغرفة لما يصلح له فدخلت في الحداه وقضيت أن يعمول بالمجموع وأسماء الاحاد من قبيل صلوح الكل لاجزائه ثم ينبغي النظر في أن الاحاد جزئيات للجمع العام وأجزاء فان قيل جزئيات كان في غاية البعد وأجزاء تعين تفسير الصلاحية بأعم من صلوح الكللي لجزئياته والكل لاجزائه كما نقله عن التلويح وبطل الاقتصار على الاول لخروج الجمع حينئذ هذا وينبغي ملاحظة ما سبأني أول بحث التخصيص نقلاً عن المصنف من أن يسمى العام واحداً وهو كل الافراد وستحكم عليه قريباً وما سبأني عن التلويح في الكلام على قول المصنف ومدلوله كلية وعن شيخنا العلامة في الكلام على قول الشارح وكل منها محكوم فيه على فرد اللفظ عليه مطابقة من أن العام موضوع لجميع الافراد من حيث هو وجهه بالكل واحداً منها فكل واحد بعض الموضوع له لا تمامه فان هذه المواضع ونحوها مما يدل على أن صلاحية العام من قبيل صلوح الكل لاجزائه فكيف كان المعروف بتفسيرها بالاول فقط كما قاله النكاح بل قد تقتضي هذه المواضع تعين تفسيرها بالثاني فقط (قوله ومثله النكرة المتناهية) قال شيخنا الشهاب كانه ترك المجموعه لما سبأني من الخلاف في عمومها اه (وأقول) بل لانه لا حصر فيها من جهة الاحاد ليجتزئ عنها (قوله ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته الخ) قال شيخنا الشهاب فيه بحث ان المعاني المشتركة وما معه محصورة فلا يصح في حقيقته

خرج به اسم العدد من حيث الاحاد فانه يستغرقها بغير حصر كغيره ومثله النكرة المتناهية من حيث الاحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقته وبجانه

بجملته نظيره الآتي وهو المشتمل في أفراد معنى واحد فانه يستحق الحد عليه
ويجيب عن البحث بان غرض الشيخ أنه لا يشترط في العام ان يكون موضع واحد خلافا لما قبل
بذلك أي فيكون عموم هذه الامثلة بالنظر لشمول اللفظ افراد الحقيقةين وما ذكرهما ولا يمنع
من ذلك تعدد الوضع اهـ (قوله أو مجازيه) أي بناء على الصحيح الآتي في قوله وانه قد يكون
مجازا اما على مقابله فهذا ليس من العام حتى يحتاج لبيان صدقه عليه (قوله كما يصدق على
المشترك المستعمل في افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد) أي المعنى الواحد لا يصلح لغيره
(أقول) فيه بحث ظاهر لان قرينة الواحد انما تدفع ارادة غيره ولا تدفع تناول اللفظة اذ
المشترك يدل على معنيته وان أريد منه أحد معانيه بقرينة كما ان اللفظ يدل على معناه الحقيقي
وان أريد منه المجازي بقرينة والمعنى في التعريف تناول اللفظ للمعنى لا ارادته على ما اقتضاه
تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به المخصوص كالعالم المخصوص
في تعريف العام وكونه من افراد والحاصل ان اللفظ مع قرينة المعنى الواحد والمعنى المجازي
لا يصلح لارادة غيره ولكنه يصلح للدلالة على غيره وقرينين مألوفين الارادة واصلح الدلالة اللهم
الآن يكونوا أرادوا بالاستغراق في حد العام الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقا وهو في غاية
البعد فلي تأمل (قوله والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة) فیه امران اهـ أحدهما قال
الكلام في قول الشارح عقب قول المصنف وغير المقصودة وان لم تكن نادرة فانصه إشارة
الى الفرق بين النادرة وغير المقصودة بأن ما لا يقصده المتكلم من الصور التي تناولها اللفظ
العام كما يكون انتفاء قصد ما كونه لا يخطر بالبال لندرتها تكون أيضا القرينة قد لا عليه وان لم
تكن نادرة كما عليه عليه بقوله وتندرك بالقرينة الخ وقصد الشارح كل ذكر كذا في ذلك رد ما توهمه
بعضهم من اتحاد معنى النادرة وغير المقصودة اهـ وقال شيخ الاسلام قديس قال فيه إشارة الى
أن غير المقصودة أهم مطلقا من النادرة لان ما لا يقصده المتكلم عما يتناوله اللفظ العام قد يكون
انتفاء قصد ما لندوره فلا يخطر بالبال غالبا وقد يكون اقرينة الدلالة وان لم يكن نادرا كما أشار
اليه بقوله بعد وتندرك بالقرينة هذا وكلام المصنف في منع الموانع يدل على ان يتم ما عموما من
وجه وبه صرح البرماوى قال لان النادرة قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادرا وقد
لا يكون اهـ (وأقول) كلام المصنف هنا والشارح لا يتأني ذلك فهمنا أمور الاول ان ما صرح
به هذا الكلام من أن بعض ما يتناوله العام قد لا يقصده المتكلم وقد لا يخطر سبيله لا يتأني في
كلام من لا يعزب عن علمه شيء الآن يكون ذلك بالنسبة الى كلامه باعتبار ارسال مخاطبين ثم رأيت
الكلام بعد ذلك ذكره ما قلناه اشكالا وجوابا والثاني انه قد يتشكل دخول غير المقصودة
تحت حكم العام مع قيام القرينة على عدم قصد ما كما صرح بدخولها قول الشارح ومنال غير
المقصودة وتندرك بالقرينة اذ مقتضى عدم قصد ما اختصاص الحكم بما عداها او يجاب بان عدم
قصد ما لا يقتضى ارجاعها عن الحكم وانما يقتضيه قصد انتفاءها كما قال الشارح أو قصد أي
أو قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا وعدم قصد ما لا يستلزم قصد انتفاءها أو بان
المراد بقيام القرينة على عدم قصد ما كونه تلك الصورة مما من شأنه ان لا يقصد لوجود ما يناسب
عدم القصد والثالث انه لا يحق ما في تقسيم ما لا يقصده المتكلم الى ما يكون عدم قصد لندوره

أو مجازيه على الراجح المتقدم
من جهة ذلك ويصدق عليه
الحد كما يصدق على المشترك
المستعمل في افراد معنى
واحد لانه مع قرينة الواحد
لا يصلح لغيره (والصحيح
دخول الصورة) النادرة
وغير المقصودة) وان لم
تكن نادرة من صور العام
تحت في شمول الحكم لهما
نظرا للعموم وقيل لا نظرا
للمقصود

مثال النادرة القبل في

حديث أبي داود وغيره
لا سبق إلا في خفاء أو خفاء
أصل فانه وثقت والمباشرة
عليه نادرة ولا يصح جوازها
عليه ومثال غير المقصودة
وتدرك بالقرينة مالم وكله
بشرع عبيد فلان وفيهم من
يعتق عليه وإليه وبالصحيح
صحة شرعية أخذ من مسئلة
ماله وكله بشرع عبيد
فاستدري من يعتق عليه وان
قامت قرينة على قصد
النادرة دخلت قطعا أو قصد
انتفاء صورة لم تدخل قطعا
(و) الصحيح (أنه) أي العام
(قد يكون مجازا) بان يقتصر
بالمجاز أداة عموم فصدق
عليه ما ذكره كونه
المعصية أيضا نحو جاني
الأسود الآية لا يندأ وقبل
لا يكون العام مجازا فلا
يكون المجاز عامالان المجاز
ثبت على خلاف الأصل
للمعجزة إليه وهي تدفع
في المفترق بأداة عموم
بعض الأفراد فلا يراد به
جميعها إلا بقرينة كما في
المثال السابق من الاستثناء
وهذا أن المجاز لا يمتثل
المصنف عن بعض الحنفية
كل قضي وهم يتقوله عن
بعض الشافعية بآل عليه
مادري لا يتبعوا القدرهم
بالدرهمين ولا الصاع

والى ما به يكون للقرينة من الاضطراب وعدم المناسبة لان التدوير على النفس عدم القصد
بجملته القرينة الدالة على عدم القصد قائم على العلم بعدم القصد لان نفس عدم القصد كان
المناسبة أن يقول وقد يكون لعدم غرضه بذلك الصورة أو لتعلق غرضه بما عداها وهو الثاني
ان الكوراني قال ما نصه هذا كلام لا جدوى له لان النادر وغير المقصود ان تناوله اللفظ فهو
من أفراد العام وقد أخذ في التعريف استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له وان لم يتناول اللفظ فهو
خارج فكون الشيء نادرا أو غير مقصود لا يدخل في عموم اللفظ بل في النظر الى الحكم اه
(وأقول) ما أحقه بقول القائل سارت مشرقه وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب
وذلك لان ما ذكره علته واضح مشروته لا خيرة له في هذا الكتاب ولا معرفة له بجانيه ومناسبة
فانه فهم ان مراد المصنف بيان تناوله العام لفظا لما في الصورتين أيضا وليس كذلك بل
مقصود بيان تناوله حكمه اه كما يصرح به تقرير الشارح المحقق وفي ذلك خلاف لادنى القرن
صحيح منه المصنف التساؤل وهذا من أعظم القواعد لا يصح بل لو فرض ما توهمه من أن الخلاف
في التناول لفظا كان شأن ذلك أيضا من أعظم القواعد عند من له أدنى عقل وكيف لا يكون شأن
خلاف الأئمة في المسئلة من القواعد فقول هذا كلام لا جدوى له لا يحتمل إلا التعلل القاض
وقوله بل ذلك بالنظر الى الحكم قلنا وهذا هو مقصود المصنف وفيه كلامه ولكن لعدم خبرتك
بالكتاب وقعت فحيا وقعت فيه ثم رأيت كلام شيخ الاسلام وافق ما قاله الكوراني وكنهه تبعه
فيه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله الا في خفاء) ناقش الكمال في التنبيل بأنه نكرة في الإثبات فلا
عمومه والكلام في التنبيل لدخول الصورة النادرة في العموم قال ثم يصح أن يكون موضوع
المسئلة دخول الصورة النادرة تحت العموم بدلها كان أو شيئا ما ويكون دخول القبل في عموم
الخلف مثلا للعموم البدلي وسباق المتن لا يلائم ذلك اه (وأقول) يجوز أن يكون موضوع
المسئلة ما هو الظاهر من دخول الصورة النادرة تحت العموم التعمولي لكن القرض القبل
الصورة النادرة في نفسها ومثل ذلك يقع لهم كثيرا وقال شيخ الاسلام وجه عمومه شمول مع أنه
نكرة واقعة في الإثبات أنه في حيز الشرط معني اذ التقدير لا ان كان في خفاء والنكرة في سياق
الشرط ثم اه (قوله ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة) لا إشكال في هذا مع قوله الا في
أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا اذ لا يلزم من عدم القصد قصد الانتفاء في جميع ما كان المراد
يكونه اغبر مقصود انتفاء القصد عنها اثبات أو نفي وأين هذا من قصد انتفاء (قوله أخذنا
من مسئلة) قال شيخنا الشهاب لا يصح أن المأخوذ منه بالاضافة أولى بهذا الحكم من
المأخوذ منه اه (وأقول) ان أراد الاعتراض فهو غير واراد لان الاشارة يكون بالاولى
والمساواة لا دون ولما تصور في الأصل على المأخوذ منه توجه الاشارة بالاولى (قوله وأنه قد
يكون مجازا) قال وإنما أورد بالاعتراض لما كان معلوما من تعريف العام لإطلاق ما يصلح
له اللقب من غير تعيين للوضع اه (وأقول) أحسن مما قاله أنه أفرد للخلاف فيه فان النص
على المختلف فيه وبيان الاختلاف فيه في الأمور المهمة عند الأئمة ومن قوائمه السلامة
من اعتقاد المخالف من رأى الاقتصار عليه في بعض النكبات أو من الجزية وعدم الاحتداد
المرجح من رأى أو اسال الخلاف في بعضها كما يقع كثيرا (قوله بان يقتصر بالمجاز أداة عموم) قال

شيخ الاسلام قد يقال هو قاصر عما يفيد العموم بوضعه كن وما يوجب بانه اراد بالجماز المعنى
وباداه العموم العام فمتناول ما ذكر اه (وأقول) يعني عن هذا التكلف جعل بأن على
معنى كأن على ما هو عادة الشارح من استعمال بأن التمثيل أى كأن يقترب باللفظ بالجماز اذ
عموم وكان يكون عاماً بوضعه بلا واسطة اذ اذ وتصرفه القرينة الى المعنى المجازى (قوله)
والحديث في مسلم قال الكمال أى أصله في مسلم واللفظ رواية مسلم خاص بالقرن والمنطقة
لا عموم في المكيلات فلا ينطبق على مقصود التمثيل وهو في العموم بالمثل على بعض أفراد
المكيل اه (وأقول) قد يكون مقصود الشارح بحديث مسلم انه قرينة في الجملة على عدم
ارادة العموم في الرواية الاولى فلا يرد ما أشار اليه الكمال (قوله) وأنه من عوارض الانقضاء
الخ (أقول فيه) أموره الاولى أن في منع الموانع مانعه فصل ما لم عن قولنا العام لفظ مع قولنا
أن العام من عوارض الانقضاء قلتم اذ انبأت انه لفظ فكيف يحتج في أنه من عوارض
الانقضاء وأى اشكال في هذا وكانكم تصرون ان قائلاً قال ليس من عوارض الانقضاء البتة
حيث قلتم واذا اختلف في كونهم من عوارض الانقضاء كيف يصح بانه لفظ ثم انتم تشرقون
بين العموم والعام ولا شك في ذلك غير ان المحدود العام والمختلف فيه العموم اه (وأقول)
لا يحتج ما نسب وظاهره انه لا اشكال في الجمع بين تعريف العام بانه لفظ وحكاية الخلاف في أنه من
عوارض الانقضاء أولاً وذلك لان حاصله أنهم اختلفوا في أنه من عوارض الانقضاء دون المعاني
أولاً وأن المصنف اختلفا من عوارض الانقضاء فعمد بانه لفظ بناء على اختباره ثم بين الخلاف
في ذلك وهذا مما لا يحوم حوله شبهة اشكال والمفهوم من كلامهم ان المختلف فيه هو أنه
هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لا أمور
متعددة أولاً كتناف في حقيقته بتحقيق الشمول لمتعدد دوان لتحقيق أمر واحد شامل لمتعدد
أولاً يطلق لفظ العام حقيقة الاعلى اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقاً أو يفصل في المعنى
بين الذي يطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لا أمور متعددة وانما يرجح فلا يطلق عليه
الاجماز لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد دوان تحقيق فيه الشمول في الجملة بل عبارتهم
مصرحة بان المختلف فيه هو ما ذكره الا ترى قول الشارح فكيف يصدق لفظ عام يصدق معنى
عام حقيقة وقوله في آخر كلامه وعلى الاخير من الحد السابق للعام من اللفظ اه واستدلالة
المقابل بقوله المشاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول
أمر لمتعدد اه وبعبارة المعنى الهندى في تمامته مانعه المسئلة الثانية لا تعرف خلافاً في أن
العموم من عوارض الانقضاء بحسب اصطلاح أهل هذا الفن واختلفوا في انه هل هو من
خواصه بحسب اللغة أم لا فذهب الجاهل الى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضاً وأنه لا عموم
في المعاني وذهب السابقون الى أنه ليس من خواصه بل يعرض للمعاني كما يعرض للفظ مخنيين
بان العرب قد وصفت المعاني بالعموم حيث قالت عهم الخصب والمطر والخبر وعهم القبط
وتقول ايضا عهم الملك الناس بالعطاء والاحسان يقال الوجود عهم الجوهر والعرض والاضل
في الاطلاق الحقيقة أجاب الاكثر عن هذه تلك الاستعمالات مجازات لان العموم غير
متصور فيه لان العموم انما يتصور فيما يكون متحد اوضاع متحدة يكون شاملاً لا أمور عديدة

فالسامعين أى ما يحصل ذلك
أى مكيل الصاع بمكيل
الصاعين حيث قال المراد
بعض المكيل لما تم وهو
المطعم لما ثبت من أنه
الرباعون في غير الذهب
والنصف العظم وعلى الاول
يخص عمومهما بآب عليه
العام فيسقط تعلق الخفية
به في الزايفي الجبض ونحوه
والحديث في مسلم عن أبي
سعيد الخدري قال كان رزق
عمران يجمع وكان يصنع ما
يصنع فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال
لا يصنع عمران ولا يصنع
حنطة يصنع ولا درهم
درهمين (و) الصحيح (أنه)
أى العموم (من عوارض
الانقضاء) دون المعاني

وذلك فيما ذكره من الصور غير متصور لان المطر المختص بارض قوم غير الذى اختص بارض
 الاخرين وكذلك الخصب الموجود في بلد غير الخصب الذى في البلد الاخر وكذا العطاء
 المختص بشخص غير المختص بالاخر وكذلك وجود السواد غير وجود البياض وليس في
 الوجود وجود واحد يشمله ما بخلاف الرجال مثلا فانه لفظ واحد يشمل جميع من يسمى
 بالرجل واذا كان كذلك تعين ان يكون الاستعمال مجازا ووجه التعويض المشابهة فان مثل الشيء
 كثيرا ما يشبه بالشيء واعلم ان هذا الجواب غاية ما يقتضيه ان لا يثبت بذلك الاستعمال مذهب
 الخصب لكن لا يلزم منه ابطال كون العموم من عوارض المعاني ايضا فانه لا يلزم من عدم
 تصور اتصاف بعض المعاني بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعاني بذلك الى ان قال واعلم ان
 الحق التفسير بين المعاني الموجودة في الخارج وبين المعاني الكلية الموجودة في الازدهان الخ
 اه وبعبارة العضد العموم من عوارض الانقاط حقيقة فاذا قبل هذا لفظ عام صدق على سبيل
 الحقيقة وأما في المعنى فاذا قبل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذهب اوله لا يصدق
 حقيقة ولا مجازا ثانيا صدق مجازا ثالثا هو المختار يصدق حقيقة كما في الانقاط لتأني على
 المختار ان العموم حقيقة في شمول امر لعدد فكم يصح في الانقاط باعتبار شموله لعدد متعده
 بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لعدد متعده بالتحقيق فيما الى ان قال فان
 قبل المراتب العام امر واحد شامل لعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ
 الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الاخر وانما هو افراد من المطر والخصب الجواب
 لانهم يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي التعمول سواء كان هناك امر واحد أو لم
 يكن الخ اه والامر الثاني ان مقتضى كلامهم ان هذا الخلاف في اطلاق العموم على المعنى
 بحسب الامة لا ترى الى ما تقدم كتول المعنى الهندي واختلاف اهل هون من خواصه بحسب
 اللغة وكقول العضد الجواب اننا انسلم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد والثالث ان في
 عباراتهم ما يدل على ان من قال بعدم اختصاصه لغة بالانقاط يعنى الاصطلاح الى المعاني
 ولا يقيد باللفظ ومن قال باختصاصه بالانقاط يخص المعنى الاصطلاحى باللفظ فيكون المعنى
 الاصطلاحى تابعا للمعنى اللغوى وكانهم بنوا الاصطلاح على اللغة واصطلحوا على ما وافقها
 وذلك كقول الامدى في الاحكام بعد ان عرف العلم بانه اللفظ الواحد الخ مانصه فقولا
 اللفظ وان كان كك الجنس للعلم والخاص نفسه فائدة تفيد العموم بالانقاط لكونه من
 العوارض الحقيقة لاهادون غيرها عند اصحابنا وبها لا يفتقر الى ما في تقريره اه فتقوله
 لكونه من العوارض الحقيقة لاهادون غيرها الخ فيه اشارة الى ان تخصصه باللفظ مبنى على
 انه مختص لغة بالانقاط لان ذلك الخلاف في المعنى اللغوى كما تقرره وقوله كما يأتى اشارة الى قوله
 بهد ذلك واختلاف اعرافه وعرضه حقيقة للمعاني فتفاء الجمهور الخ ولما عرف ابن الحاجب العام
 بأنه ما دل على سميات الخ قال العضد فتقوله ما دل كالجنس قال المولى التتار الى قوله ما دل
 كالجنس مع التسمية على ان العموم لا يخص الانقاط فتقوله مع التسمية الخ فيسده عم
 التعريف بناء على ما اختاره من ان العموم لا يخص الانقاط وقد تقدم ان الخلاف الذى اختار
 منه ذلك مقروص في المعنى اللغوى وقال صاحب التتار فتقوله كالجنس وهو أهم من اللفظ فانه

خالف الا كثر فان عنده المسموم من عوارض المعنى أيضا حقيقة اه ولا منافاة بين كون
 الخلاف في المعنى اللغوي وكون التعريف للمعنى الاصطلاحي كما هو الظاهر والاعتقاد فان أهل
 المتنون انما يستنون المعاني الاصطلاحية لهم لا اللغوية لما تقدم انهم يشيرون الاصطلاح على تبعية
 المعنى اللغوي ويوافق ذلك قول الشارح وعلى الاخير من الحد السابق للعام من اللفظ اه
 لكن يخالف ذلك قول الصبي المسمى السابق لان علم خلافا في ان المسموم من خواص الالفاظ
 بحسب اصطلاح أهل هذا الفن الخ فلنأمل اه والرابع انه قد يقال بين هذا الذي صححه من ان
 المسموم من عوارض الالفاظ دون المعاني وقوله الا في وقال للمعنى اعم تدافع وتناف لان
 قضية الاول عدم اطلاق المسموم حقيقة على المعنى وقضية الثاني خلافه وان اراد ان يقال
 ما ذكر مجازا فلا حاجة لبيان ذلك اذ لا يجري في المجاز بعد تحقيق العلاقة ومن هنا قد يشكك القول
 بالمنع مجازا أيضا كما تقدم في كلام العضم مع انه لا وجه لاختصاص التجويز بصيغة أفعل أو ان
 محل الخلاف في انه من عوارض الالفاظ في غير صيغة أفعل فهو في غاية البعد ولا وجه له ولعل
 الاقرب ان مراد المصنف انهم اصطلاحوا في وصف المعاني بالمسموم حقيقة أو مجازا على
 الخلاف على التعبير باعم تغييرا بين الالفاظ والمعاني في التعبير وأما قول شيخنا الشهاب في قوله
 والصحيح انه أي المسموم من عوارض الالفاظ ما ضمه لا يراد به في قوله بعد ان المعنى يقال له اعم
 لان اعم ليس من المسموم بل من الاعمية على ما فيه اه فلا يخفى ما فيه ولم تظهر لي صحة (قوله
 قيل والمعاني) قال الزركشي ظهر ما سبق انه ليس المراد بكون المسموم من عوارض
 المعاني التابعة للالفاظ بل المعاني المستقلة كالاعتقادي والمفهومي فان المعاني التابعة للالفاظ
 لا خلاف في عمومها فان لفظها عام اه وتبعه في ذلك شيخ الاسلام وفيه نظر ظاهر ومخالفة
 لكلامهم مع التأمل الصادق وقوله مما سبق اشارة الى كلام تنه قبل ذلك عن القاضي عليه
 الوهاب يدل لما ذكره لكن الظاهر انه يخالف لكلام غيره فلنأمل واقعا علم (قوله ذهنا كان
 كعنى الانسان أو خارجا كعنى المطر) فنه بحث لان كلام الانسان والمطر والنصب له معنى
 ذهني وخارجي فانه في هذه التفرة الآن يكون المقصود مجرد التمثيل مع جهة جريان ما قيل
 في كل في الاثر أو يقال ان شعول كل من المطر والنصب الخارجى للامكان اظهر من شعول
 الانسان الخارجى (قوله لما شاع من نحو الانسان بعم الرجل والمرأة) قال شيخنا الشهاب ليس
 مراده الانسان مع صاحبة التعريف اه (وأقول) لم يظهر لي وجه ما قاله فان الكلام في المعنى
 والمراد ان معنى الانسان وصف بالمسموم وهذا لا يناقضه صاحبة التعريف ولا ملاحظته معه
 فلنأمل (قوله والمطر والنصب مثلا في محل غيرهما في آخر) قال الكمال والسلم ان منشأ الخلاف
 في كون المسموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الامر الشامل لمتعدد دق
 اعتبر وحدة شخصية تمنع الاطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته
 اعم من الشخصية والتنوعية أجاز الاطلاق حقيقة وفي تقرير شيخنا ان الحق ان الوحدة اعم
 من الشخصية والتنوعية لقولهم مطر عام ونصب عام والوحدة بينهما تنوعية وصوت عام
 والوحدة بينهما شخصية اه وقد أشكل على بعض الأذهان الضعيفة الفرق بين المطر والصوت
 حيث كانت وحدة الاول نوعية ووحدة الثاني شخصية قال لان كلامهما يكون كلبا ان نظرا الى

(قيل والمعاني) أيضا حقيقة
 فكما يصدق لفظ عام يصدق
 معنى عام حقيقة ذهنا كان
 كعنى الانسان أو خارجا
 كعنى المطر والنصب لما شاع
 من نحو الانسان بعم الرجل
 والمرأة وعم المطر والنصب
 فالعموم شعول أمر متعدد
 (وقيل به) أي بعموم
 العموم (في الذهني) حقيقة
 لوجود الشعول متعدد
 فيه بخلاف الخارجى
 والمطر والنصب مثلا في
 محل غيرهما في آخر
 فاستعمال المسموم فيه
 مجازى وعلى الاول استعماله
 في الذهني مجازى أيضا وعلى
 الاخير من الحد السابق للعام
 من اللفظ

مفهومة، وجزئياً ان نظر الى شخصه فلم جعل الاول نوعاً والثاني شخصاً اه بمعنىاً ولا يخفى فساد
 هذا الكلام وأنه لا منشأ له الا عدم فهم المقصود وذلك لان الكلام في الخارج يمتنع
 ولا يتصور ان يكون كلياً وفي وحدتهم لا في نفسه ما معلوم ان المطر الخارج في الواقع في المحال
 المتعددة اجزاء استحصية متعددة فليس واحداً أي شخصاً واحداً بل هو أشخاص متعددة لان كل
 شخص لخص لخص نوع واحد فله واحدة نوعية بخلاف الصوت المسموع في المحال المتعددة
 فانه شخص واحد يسمع جميع المحال التي يسمع فيها لا يقال الصوت مجموع اجزائه وذلك المجموع
 واحدة نوعية لا نقول كل جزء منه صوت عام لانه مسموع في جميع محاله بخلاف كل جزء من
 المطر فانه ليس واقعاً في جميع المحال بل في محل واحد من تلك المحال التي هي متعلق العموم وكل
 ذلك ظاهر لكن لما خفي على بعض الازدهان كما تقرر وناسبت المبالغة في ايضاحه (قوله وبقال
 اصطلاحاً) قال شيخنا الشهاب يرد اصطلاح الاصوليين وقوله للمعنى أي معنى اللفظ العام اه
 (وأقول) ما ذكره اولاهو التبادر لان كلام أهل كل فن محمول على اصطلاحهم عند الاطلاق
 وما ذكره ثانياً يرد قول الشارح عقب أعم وأخص ثم قوله والمعنى زيد خاص وأخص وقوله وترك
 الاخص والخاص استقام يذكر مقابلهما ولا يرد ما قاله قوله تفرقة بين الدال والمدلول كما
 يتوهم فتأمل (قوله ونخص المعنى بالفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ) اعترضه الكوراني حيث
 قال قوله ويقال للمعنى أعم واللفظ عام وهذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التميز بين
 صفة اللفظ وصفة المعنى وما وقع في شروحه من ان صيغة التفضيل اختصت بالمعنى لكونه أهم
 من اللفظ فهو اذا لعمري يرد به معنى التفضيل بل التعمول مطلقاً ولو كان الامر على ما توهموه
 لكان اعتباراً في الالتقاط أيضاً واجبا حيث كانت الزيادة مقصودة وقد أشار أفضل المتأخرين
 الى ما ذكرناه في بعض تفصيلاته في المنطق اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا سوء
 الفهم وفساد التدبر وما أحق به في هذا الغلط الفاحش يقول القائل

وكمن عاتب قولا صحيحاً * واة من التعميم السقيم

وبان ذلك انه ليس المقصود من هذا التوجيه ان صيغة التفضيل استعملت في المعنى للدلالة على
 التفضيل فيه كما توهمه بل ان صيغة التفضيل لما كان لها منزلة وشرف بوضعها التفضيل والزيادة
 ناسب عند اعادة التمييز بين الالتقاط والمعاني في الوصف بالعموم تخصبها بالمعاني لانها
 أشرف وأهم طائفة المقصود ودون الالتقاط ليكون اللفظ الأشرف مستعملاً فيما يتعلق بالأشرف
 وهذا توجيه في غاية اللطف والحسن لا يشكره الا من انطعت بصيرته على انه لو أراد به معنى
 التفضيل صحت انطاع من معنى بوصف بالعموم الا وهم معنى دونه فيه يمكن ان ينسب عومه اليه
 ويقتضي في العموم عليه ولا يرد على هذا قوله ولو كان الامر على ما توهموه لكان اعتباراً
 في الالتقاط واجبا الخ لان هذه الملازمة التي زعمها ممنوعة بل باطلة اذ لا مانع من الدلالة على
 التفضيل في المعاني وتوهمها في الالتقاط مع تحققة فيها أيضاً الحكمة كالتمييز بينهم ما لم يعكس لان
 المعاني أهم ولعمري ان هذا لا يشكره عاقل فضلاً عن فاضل وأما قوله وقد أشار أفضل
 المتأخرين الخ فان أراد بما ذكره الذي أشار اليه حكمه على الاثمة بالمسموع فبما ذكره ما أشار اليه
 مردود عليه لما تبين من استقامة ومساقة ما ذكره الاثمة وان أراد به كون هذا مجرد اصطلاح

(رسالة) اصطلاحاً (المعنى)
 أعم وأخص (واللفظ عام)
 وناسبت تفرقة بين الدال
 والمدلول ونخص المعنى
 بأفضل التفضيل لانه أهم
 من اللفظ ومنهم من يقول
 في المعنى عام كما علم بما
 تقدم ونخص فقال للمعنى
 المشترك عام وأعم واللفظ
 عام والمعنى زيد خاص
 وأخص واللفظ خاص وترك
 الاخص والخاص اكتفاء
 بذكر مقابلهما لم يترك واللفظ
 عام المعلوم مما تقدم حكايته
 لشيء مما قبل لينظر المراد

لا يدرك له وجه سوى القبر فلا يضربنا لانه بتقدير منافاته لما ذكره الائمة لا يرد به ما ذكره
اذ لا يلزم من انه لا يدرك له وجه ان غيره لم يدرك له وجهان ثم ان هذا الترجيح لم يقر به الشراح
كما توهمه لقصور اطلاعه على ما يدل عليه قوله وما وقع في شروحه بل سبقهم اليه غيرهم من
الائمة كما نقله عنهم القرافي في شرح المحصول فقال البحث الثاني ان اطلاقات الاصوليين
اختلفت فمنهم من يقول للمعاني والالفاظ خاص وعام ومنهم من يفصل فيقول للمعاني اعم
واخص وللالفاظ خاص وعام لان صيغة افعال التفضيل والمعاني ابلغ وأفضل من الالفاظ
نخصت بصيغة التفضيل وهي صيغة افعال ٨١ فانظر قوله ومنهم من يفصل الخ فانه صريح في
نقل ذلك عن الائمة من الاصوليين (قوله ومدلوله) أي العام فيه أمران الاول ان المراد هنا
بالعام كل عام استعمل في معناه من الافراد الصالح هولاء ومنه لفظ العام في حقوقنا العام
يقبل التخصيص بخلافه في حقوقنا العام لفظ يتغرق الصالح له من غير حصر اذ لا حكم فيه
حتى تصورا الكلية وقولنا العام من موضوع اصول الفقه اذ لا حكم فيه على الافراد حتى
تصور الكلية وبخلاف العام المراد به الخاص اذ لا تنافي فيه الكلية فظهر ان المراد بالعام هنا
ما صدق له لا المفهوم المعروف بما سبق اذ لا يتصور كونه كلية بالمعنى المراد به الثاني انه هل يجري
هذا الحكم في نحو اسم الجمع المعروف بال أو بالاضافة فيه تطرؤ في التخصيص ما يقتضي عدم
الجرى ان حيث قال وهي أي الفاظ العموم أما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا
والمعنى مستوعبا سواء وجد له مقرر من لفظه كالرجال أو لا كالنساء وأما عن معناه فقط بان
يكون اللفظ موقفا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاميا بصيغته فقط اذ لا بد
من تعدد المعنى وهذا أي العام معناه فقط اما أن يتناول مجموع الافراد واما أن يتناول كل
واحد والمتناول لكل واحد اما أن يتناول على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالاول أن
يتعلق الحكم بمجموع الاحاد بكل واحد على الانفراد وحيث ثبت للاحاد انما ثبت لانه
داخل في المجموع كالرط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأ أو القوم اسم
لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مقرر بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه مثل الرط
دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع آخذه لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى
لو قال الرط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النقل لمجموعهم ولو
دخله واحد لم يستحق شيئا (فان قلت) فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه
في مثل جاني القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء
(قلت) من حيث ان مجيء المجموع لا يمتد ويرون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا
بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل مطبق رقع هذا
الخمر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الاستبدال على المجموع ٨٢ والمساءل انه اشارة الى استعمال آخر للعام
أن يتعلق الحكم فيه بالمجموع وقد صرح به السيد وخرج عليه قوله تعالى وما من دابة في
الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم أمثالكم لان الامم امما هو المجموع لا كل فرد وعلى ذلك
أيضا نحو قول المهاج في الوضوء فرضه أي فرضه ستة لان الستة مجموع الفروض لا كل واحد

(وبدلوله)

(قوله في التركيب) استمرار عنه قبل التركيب اذ لا تصوز كلية حيث ذهب هذا المعنى المشار اليه
يقول المصنف أي محكوم فيه على كل فرد الخ اذ قد اعتبر الحكم في هذا المعنى ولا حكم قبل
التركيب وليس معنى الاحتراز انه قبل التركيب ليس مدلوله كل الافراد كما قد يتوهم والا لزم
اختلاف مدلوله قبل الحكم وبعده وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله من حيث الحكم عليه) فيه
أموره الاولى انه احتراز به عنه من حيث تصوره ومن حيث كونه محكوما به مثلاً اذ لا تصوز
الكلية بالتقسيد المذكور باعتبار ذلك (فان قلت) لا حاجة مع قوله من حيث الحكم عليه الى
قوله في التركيب اذ من لازم الحكم عليه أن يكون في التركيب (قلت) ممنوع فاننا اذا قلنا كل عام
يقبل التخصيص مثلاً كان كل فرد من افراد العام الداخلة تحت قولنا كل عام كلفظ الانسان
في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر موصوفاً بأنه محكوم عليه مع أنه ليس كلمة فلا يقمن اخرجه
بقوله في التركيب لانه غير واقع في التركيب * والثاني انه ينبغي أن يراد بالحكم عليه ما يعم الحكم
عليه بحسب المعنى بدليل ما ذكر من الامثلة فيشمل المنعول به مثلاً والثالث انه انما قيد بالحكم
عليه ولا يعم الى الحكم به ايضاً كما في قوله الساكن في الدار يمدى أي كل واحد منهم * فما القول
المصنف أي محكوم فيه على كل فرد وقد يشكل تقيد المصنف بذلك الا أن يجاب بأنه المناسب
للكلمة لان العبرة في كلمة القضية بكلمة المحكوم عليه وقد يتطرق فيه انه لا ضرورة الى اعتبار معنى
الكلمة بل يمكن أن يقول ومدلوله محكوما به أو عليه كل فرداً والمراد به محكوما به أو عليه كل فرد
أو نحو ذلك من العبارات (قوله كلمة فيه أمران) الاول انه يحتمل أن يكون صفة محذوف
أي قضية كلية أي يتصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلية في الكلام مستحتمة ولعل هذا
مراد شيخنا العلامة بما ذكره (فان قلت) القضية انما تحصل من لفظ العام مع ما أسند اليه
لا من مدلوله (قلت) بل تحصل من مدلوله مع ما أسند اليه ايضاً وهي التسمية المحذورة اذ القضية
تطلق على كل من اللفظ والمعنى ويجوز جعله على حذف مضاف أي وقضية كلية لانه
عند التركيب يتصل منه مع ما أسند اليه قضية كلية ويمكن ان لا يكون صفة محذوف بل
أرادوا بالكلمة بمعنى كون الحكم على كل فرد ويمكن على هذا أيضاً تقدير المضاف أي ذو كلمة
وهي كون الحكم على كل فرد ويشكل على الاحتمال الاول انه لا تناسب له طوائف عليه
أعني قوله لا كل ولا كل اذ لا يتأتى جملة على معنى القضية الانغاية التعريف * والثاني انه أورد
الامثلة في ههنا اشكالاً هو ان قوله تعالى اقتلوا المشركين أمر لكل واحد واحد من افراد
الكلية الواحد وهو المسلم يقتل كل واحد واحد من المشركين وذلك أمر بالمحال لا سبحانه أن
يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين ثم أجاب بان الآية مدلولها
التكليف بالمحال فن قال بوقوعه فلا اشكال عليه وأما من قال بخلافه فجوابه انه ظاهر دل
القتل على خلافه فيجمل على الممكن دون المستحيل اه قال المصنف في شرح التهاج قال والهي
وعندي أن السؤال لا يستحق جواباً لان الفرد الواحد من المسلمين يقتل بقتل جميع
المشركين اه كلام المصنف اي ولا يتأتى ذلك ان الواحد اذا قتل جميع المشركين أو بعضهم
استحال قتل غيره من المسلمين جميع المشركين وذلك لسقوط التكليف حيث ذهب عن غير بالنسبة
للمقتول من الكل أو البعض ثم لقائل ان يقول ان الفرد الواحد من المسلمين الممتنع عادة

أي انما في التركيب من
حيث الحكم عليه (كلمة)

حياته في جميع الأزمان يمنع أن يقتل جميع المشركين في جميع الأزمان كما هو قضية العموم إلا
 أن يقال إن العموم في شئ هو هذه الآية عموم عرفي فالأمر بقتلهم بشر كوزمان القاتل فقط
 (قوله أي محكوم فيه) أي في مدلول العام أي عليه أو بسببه أو في تركيبه عليه على كل فرد وفيه
 أمر به الأول أنه يجوز أن يكون نفسه المعنى قوله كلية سواء جعلناه مفعلة محذوف أم لا وكأنه
 قيل ومدلول العام محكوم فيه على كل فرد ويجوز به أنه خبر محذوف أي هو والجملة تقسم برهني
 قوله ومدلول العام كلية وعلى كل حال فاصل المقصود بقوله ومدلول العام كلية الخ أن العام إذا
 وقع في التركيب محكوما عليه كان الحكم مقتضى بل فرد قد ينفي أفرادا مستثناة والثاني أنه يحتمل
 أن يراد به محكوم فيه على كل فرد ما هو ظاهره ويكون تركيزه كالموقع عليه الفعل كلفعل
 به على المقابلة ويحتمل أنه أراد به محكوم عليه أعم من المحكوم عليه معنى ففعل الموقع عليه
 الفعل وغيره أيضا وهذا ظاهر يشمل الشارع والثالث أنه ينبغي أن يراد بالجميع الخ
 الواحد والجميع على الخلاف الآتي فربما في أن أفراد الجميع أفرادا بوجوه (قوله مطابقة) يحتمل
 أنه محذوف أي دال عليه كما يشعر بذلك تقرير الشارع حيث قال فله في قولها الخ
 فيكون صفة محذوف والتقدير دال عليه دلالة مطابقة ويحتمل حاله من كل فرد أي حال
 كون كل فرد مطابقة أي دال عليه مطابقة لأنه مدلول عليه مطابقة إلا أن يجيء المصدر حالاً وإن كان
 غير مقيس وقوله إثباتا أو سلبا مفعلة محذوف أي محكوم عليه حكما إثباتا أو سلبا أي في
 إثبات أو سلب أو حال منه أي حال كون الحكم إثباتا أو سلبا أي في إثبات أو سلب أو ظرف
 اعتباري لقوله محكوم أي محكوم فيه على كل فرد في حال الإثبات وحال السلب وقوله خبرا أو
 أمرا فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب حال من مدلوله (واقول) أو من إثباته على أن في
 الأول يجيء الحال من المبتدأ قبله والتالي أنه يجوز أن يراد بالخبر ما عدا الأمر فيشمل
 الانشائيات غير الأمر (قوله إثباتا أو سلبا) أراد بالسلب ما يشمل النهي والتباعد من قولنا كل
 فرد محكوم عليه سلبا أن وقوع النسبة سلبا عن كل فرد وهذا لا ينافي في شئ وقولنا ما كل عدد
 زوجا فإن ثني وقوع ثبوت الزوجية ليس ناسبا لكل فرد من أفراد العدد أذهولنا ثبت لأفراد
 الزوج فلا بد من استثنائه ويمكن جعل كلام الزركشي الآتي على ذلك (قوله وكل منها محكوم فيه
 على فرد دال عليه مطابقة) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اعلم أن المطابقة هي دلالة
 الاقطة على تمام ما وضع له من حيث أنه موضوع له وأن العام موضوع لجميع الأفراد من حيث
 هو جمعهما للكل واحد منها فكل واحد منهما بعض الموضوع لانتمائه فيكون العام دالاً عليه
 تضمننا لمطابقة ومن ثم كان استعمال العام المخصوص في بعض أفراد مجازا عند الأكثرين
 وإن قيل أنه حقيقة قبل التخصيص ورواها قبل التخصيص حقيقة لتعقّب الجميع ولم يبق ذلك
 بعده وما استدلل به من أنه في قوة تضليل الخواص أن ما هو في قوة ثني لا يلزم أن يساويه في أحواله
 وأحكامه إلى آخر كلامه (وأقول) هذا الإراد غير موجه على قانون البحث فيكون ساقطا وإن
 هو له الشيخ وذلك لأن غرض الشارع من هذا الكلام الجواب عن إشكال الفراء الذي سأل
 أن دلالة العام على كل فرد خارج عن الثلاث فاما أن يسئل المفسر دلالة الاقطة فيها
 أولا يكون العام دالاً على شئ من أفراد ومن المآثر أن المعترض مستدل بغير وجه عليه المتع

أي محكوم فيه على كل فرد
 مطابقة إثباتا خبرا أو
 أمرا (أو سلبا) تنبأ أنها
 نحو جابا مبدى ومنا القوا
 فأكرمهم ولا تنهم لأنه في
 قوة قضايها بعد أفراد أي
 جابا فلا نوبه فلا نوبه
 فيما تقدم الخ وكل منها
 محكوم فيه على فرد دال
 عليه مطابقة

وأن الجيب غير مستقل وأنه يكفيه مجرد المنع والاحتقال ولا يبرحه عليه منع ويستدل بالقراءة
 مستدل على خروج دلالة العام المذكورة عن الدلالات الثلاث المستلزم ذلك الخروج لاحد
 الامرين المذكورين فيتوجه عليه المنع وغيره فحاصل الجواب لانتم خروجيه عنها لا يكون
 داخل في المطابقة منها بناء على انهم أرادوا به دلالة اللفظ على تمام معناه وما هو في قوة تمام
 معناه وعلى هذا لا يتوجه قول الشيخ وان العام موضوع لجميع الافراد الخ لا ناسلنا ذلك لكنه
 لا ينافي احتقاله راجح دلالة مع ذلك في المطابقة بناء على انهم أرادوا بها ما ذكره ولا قوله وما هو في
 قوته على ان يلزم ان يساويه لانه لا يدع اللزوم ان ليس في مقام الاستدلال بل في مقام الجواب الكافي
 فيه مجرد المنع والاحتقال فيكفيه احتمال أن يكون العام لكونه في قوة تلك التسمية اذ بالها
 في كون دلالة المطابقة وان لم يكن ذلك لازماً لانه لا يمتثل بالاحتقال واعمر اقله ان جميع
 ذلك في غاية الوضوح مع ملاحظة القوانين وتصرف الأئمة (قوله) فما هو في قوتها محكوم فيه على
 كل فرد فرد الخ اعترضه الكمال بأنه زائد على كلام الاصه ما في الذي قصد الشارح تلخيص كلامه
 لا يلائم لان دلالة المطابقة في كلام الاصه ما في استلصافه اقلوا المشركين التي هي في قوة تلك
 القضا لا تقتصر صرح الاصه ما في نفسه الخ (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض مع التام
 الصريح اما لا فيصير أن يكون ما ذكره الشارح قصر بما مراد الاصه ما في كماله شيخ الاسلام
 ولا يرد على هذا قوله فقد صرح الاصه ما في نفسه أي بقوله فيمات له عنه وهذه الصيغ اذا
 اعتبرت يجعلها هي لا تدل على قتل زيد المشرك الخ بل هو ان مراده في دلالة الاستقلال من
 غير اعتبار أنها في قوة الدال بدليل الاستدلال الذي ذكره وكان مراده بقوله بجعلها تركب
 العام التي تضمن تلك القضايا وأما ما ينافي هذا كله فاعتباره في فرض صحة مراده على تقدير أن
 الشارح أراد تلخيص جواب الاصه ما في ملزمة الاقتصار على ما قصد وهو غير لازم لا يشهد
 عقل ولا عقل بل يجوز قطعاً عنه قصد جوابه بالاستقلال وان وافق الاصه ما في بعض ما ذكره متأمل
 ولا تقتل (قوله) من حيث هو مجموع قيد به احترازاً عن الحكم عليه باعتبار كل الفرد لدل
 الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله) ولا تعذرا الاستدلال به في النهي) استدلال
 على قوله كلمة لا كل أي وان لم يكن كلمة لا تعذرا الاستدلال به في النهي وقوله في النهي
 قال شيخنا العلامة يقتضي أنه لا يعذر الاستدلال به على تشديد الكل في الامر وهو صحيح لان
 أمر المجموع يشي طلب الفعل من المجموع ولا يتحقق الفعل من المجموع الا بعمل جميعهم اذ
 المجموع هو المركب من الافراد باعتبار الهيئة التركيبية فلو فصل البعض فقط لم يمتثل الامر
 القائل البعض لا المجموع وهذا بخلاف نهى المجموع عن شيء اذ هو طلب أن لا يجتمعوا على
 ذلك الشيء فنهى المجموع هو النهي عن الاجتماع وذلك يمتثل بكف بعضهم دون بعض والحاصل
 ان أمر المجموع معناه اجتمعوا فافعلوا وذلك لا يتحقق بفعل البعض فنهى المجموع معناه
 لا يجتمعوا ففعلوا وذلك يقتضي بكف البعض ولا يمتثل أن نهى المجموع انما يمتثل بكف البعض
 انه كل معناه ما ذكرنا ما اذا كان معناه طلب الكف من المجموع فهو لا يتحقق ككف المجموع
 فيه الا بكف جميع الافراد ليعضه فهو مساو لامر المجموع سواء (وأقول) اما قوله يقتضي
 أنه لا تعذرا الاستدلال به على تشديد الكل في الامر فهو صحيح أي ومرسوا به وعن صرح به

فما هو في قوتها محكوم فيه على
 كل فرد فرد الخ اعترضه الكمال
 (لا كل) أي لا محكوم فيه على
 مجموع الافراد من حيث
 هو مجموع نحو كل رجل في
 البلد يحمل العبء العظيمة
 أي مجموعهم ولا تعذر
 الاستدلال به في النهي على
 كل فرد لان نهى المجموع
 يمتثل بانتهاء بعضهم ولم تزل
 العلم يستدلون به عليه كما
 في ولا تعذرا النفس التي
 حرم الله ونحوه

القرافي في شرح المحصول وأما قوله وأما إذا كان معنا طلب الكف من المجموع الخ فقد يجاب
 عنه بان كف المسمى عن المسمى عنه انما يتوقف تحققه على عدم تلبس المسمى بالمسمى عنه فلا يتحقق
 الكف الا بتلبس المسمى بالمسمى عنه وحيث كان المجموع هو الافراد باعتبار الهيئة التركيبية
 كما صرح به فيما تقدم فلا يتوقف ككف المجموع الاعلى على عدم تلبس الافراد باعتبار الهيئة
 التركيبية ولا يتحقق الكف الا بتلك التلبس ولا يخفى ان تلبس الافراد باعتبار الهيئة التركيبية
 انما يتحقق بتلبس الجميع لان تلبس الافراد بتلك الاعتبار بالمسمى عنه معناه قيام المسمى عنه
 حقيقة تلك الافراد بتلك الاعتبار ومتى اتقى التلبس عن بعض الافراد لم يكن قائما حقيقة
 بالافراد بتلك الاعتبار اذا المركب من التلبس وغير التلبس غير متلبس حقيقة كما ان المركب من
 الاسود وغير الاسود غير اسود كذلك ومن الايض وغير الايض غير ابيض كذلك واذا لم يتحقق
 تلبس الافراد حقيقة التلبس كل فرد فلا يتحقق الكف الا بتلبس كل فرد فيتحقق الامتنال
 مع تلبس بعض الافراد دون بعض وهو المطلوب فليتأمل (قوله ولا كل اى ولا محكوم فيه
 على الماهية من حيث هي الخ) قال الصوري في قوله ولا كل اى مدلول العام هو الكلية على
 ما ذكره تال الكلى الذي لا يمنع نفس وقوعه عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المطلقين لان
 الاستدلال في المسائل اصولية انما هو بالمعنى الاول لان الاحكام الشرعية انما تعتبر بالقبسبة
 الى افراد المكلفين وهي مجردات خارجية متحققة ومناطق الكلى الافراد العقلية ولا تنظر فيها الى
 الوجود الخارجي بل التحقيق ان الوجود الخارجي ينافى الكلية اذ كل موجود خارجي جزئي
 حقيقي وما في بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من حيث هي غلط فاحش لان الماهية
 من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة ذننا وخارجيا
 وكذا ما قيل ان هذا التقييد كره المستفاد من التفسير في الاشارة الى ان التقييد لا يرتفع الحكم
 عن كل فرد وقد التبس عليه عموم السلب بسلب العموم فان الاول هو الذي يشهد في الحكم
 عن كل فرد دون الثاني والجب ان ذكر في آخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم اه
 (وأقول) قد بالغ في هذا الكلام بما لا منشأ له الا اغلاط القاضية والادهام واشتباة الخيال
 عليه وعدم اهدائه بوجه اليه فاما قوله وما في بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من
 حيث هي فهو اشارة الى ما في سبيل الشروح من شرح الحق المحلى حيث قال عقب قول المصنف
 ولا كل ما فيه اى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي اى من غير نظر الى الافراد فهو
 الرسل خبرين المراد ما يتوقف على الماهية من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية
 فهو الغلط الفاحش الذي لا منشأ له مع اعتياد الثور واهمال حسن التفكير الاتباس مراد
 أهل الأصول لا سيما مع عدم انسه به وظفه بضاعته فيه بما اعتقد من امطلاح غيرهم وقد
 تكبر من الاثمة التشبه على انه كثيرا ما يقع الغلط من خلط أحد الاصطلاحين بالآخر وعدم
 التمييز بينهما وذلك لان مراد أهل الأصول بكون مدلول العام كلية كون القضية التي يقع
 العام موضوعها كلية موجبة أو سالبة ولهذا قال العلامة الشافعي في شرح
 المحصول وأما الكلية في الخبر ايجابا أو سلبا فهو ان يكون الحكم على كل فرد من افراد
 المحكوم عليه وبشأنها الحكم شمولاً لاستقرار اعتبارها كقولنا كل يسع الفضة فهو صحيح بالمحكوم

(ولا كل اى ولا محكوم فيه
 على الماهية من حيث هي
 اى من غير نظر الى الافراد)

عليه كل فرد من افراد كلي واحد من الافراد الشخصية باصطلاح المنطقين وهنموجية كلية
وانت ففهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئية اه وظاهر عبارة المنطقين ان الحكم في
الكلية على نفس الافراد ابتداء وهو ظاهر قول المصنف اى محكوم فيه على كل فرد الخ وصريح
كلام المصنف انى في شرح المصنف فانه اطلب في تأييده ورد مساواه وعليه يظهر اشكال
القرائى وجوابه بما ذكره المصنف من كون الدلالة على الافراد مطابقة او مجازا واليه الكمال
ابن الهمام من انها تضمنية بخلافه على التحقيق الا ترى فانه لا يظهر واحد من الجوابين
كلاشكال ولكن حقق المولى الدوائى في حواشى التهذيب ان الحكم في الكلية على الماهية
لكن على وجه بحيث يسرى الى الافراد حيث قال مانصه قوله والاى وان لم يكن على نفس
الطبيعة بل على الافراد فمقصود واعلم ان التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الانهاى
الطبيعة أخذت من حيث انها تسمى واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار
ما لا يتعدى الى افرادها كالتسمية فيها ولذلك لا يصلح الحكم عليها بالتخصيص والتعميم بل
هى تسمية كاي شيء ككلام الشيخ في كتبه وفي المهمة أخذت من حيث هى بلا زيادة تشرط
فيصدق الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار والتخصيص والتعميم وفي المحسورات أخذت من
حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون هذا الوصف قيد الابل على نوع يصلح
للاطباق فلا يجرم ذلك الحكم بتعدى على الاشخاص اما على جميعها وهو الكلية او على بعضها
وهو الجزئية وليس الحكم في المهمة والمحدورات على الفرد أصلا بالاى العرض بمعنى ان الحكم
وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد ويطبق عليه كيف لا والحكم عليه بالحقيقة
ليس الا الامر الحاصل في النفس والطبيعة دون الافراد حاصلة بالوجه الكلى وما يقال من أن
الافراد حاصلة بالوجه الكلى فتشاه أن الامر الكلى حاصل في النفس على وجه يتسلط آله
التطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحموم عليه بالذات وتلك الجزئيات معلومة
ومحموم عليها بالعرض القطع بانه ليس في النفس الامر واحد وهو ذلك الوجه الا أنه لو لم
على وجه يصلح للانطباق على الافراد وذلك يتعدى منه الحكم عليها بمعنى انه اذا لوحظ تلك
الافراد وجد ذلك الامر منطبقا عليها فيعرف حينئذ أحكامها بالفعل اذا تم ذلك فيمكن
توجيه كلام المصنف بان مراده بقوله وان كان نفس الماهية ان يكون الحكم لا يتعدى منه الى
الافراد ويقوله والامانة يدى منه اليها وان كان ظاهرا كلامه منصرفا عن هذا التحقيق اه
كلامه بجروقه ثم ماتكم على قول التهذيب فان بين كيفية افراده كلاً وبعضاً فمقصود الخ
قال لا يقال قد يقرر ان الحكم بالذات ليس على الافراد فكيف يبين فيها كية الافراد لا تقول
الذى من حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع موارد الحقيقة وفى بعض موارد
الافراد يعينها قسب التبيين اليها بالعرض كما أشرف الله تعالى من أنها محكوم عليها بالعرض
اه ويقرب مما سبقه كلام أهل المعاني حيث حكموا بان لام الاستفراق من فروع لام
الحقيقة وان المراد بحد خواها هو الحقيقة في ضمن جميع الافراد اذ قضية ذلك كون الحكم
على نفس الحقيقة لكن باعتبار وجودها في ضمن جميع افرادها ويمكن أن يزول قول المصنف
اى محكوم فيه على كل فرد قول الشارح عنه الا فى أول بحث التخصيص ان معنى العلم

واحد وهو كل الافراد على ذلك التحقيق على نحو ما قل به عبارة التذييب بان مراده انه محكوم
 فيه بالعرض على كل فرد وان منجماه بالعرض كل الافراد واذا علمت ان مراد الاصوليين بيان
 كلمة القضية وعلمت ما في المراد بالحكم فيها من كونه على نفس الافراد ابتداء وعلى الماهية
 لا يمكن بوجه يسرى الى الافراد وان ذلك هو التحقيق علمت انه يتعين ان يريد الاصوليون
 بالكلية المتنى في قولهم ولا كلى ما قاله الشارح المحقق وهو الماهية من حيث هي مع قطع
 النظر عن الافراد اذ لا معنى لنسبهم الكلى بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد اما قولنا علمت
 من ان ذلك هو التحقيق في الكلمة فلا وجه لنفسه مع اثبات خلافه على انه نفسه يجوز ان
 يكون مرادهم كما شربنا اليه واما ثانيا فلان ما له مع ما هو ظاهر عبارتهم واحد وهو كون
 الحكم على الافراد غاية ما في الباب انه على ما هو الظاهر يكون على الافراد بلا واسطة وعلى
 التحقيق يكون بواسطة ومنه هذا التفاوت مما لا يخفى به الاصوليون ولا يتعلق لهم غرض
 بمثله ولا ينبغي ان يعد خلافا ولهذا اسماء المولى الدواني تحقيقا لم يجهل خلافا بل كلام علامة
 متأخر بهم المدقق العبد واقره مولا هم السعد وغيره كالمصنف بالغاثة وعدم الالتفات اليه
 وموافقته ذلك التحقيق لمسابقى في اقول بحث التخصيص من ان قضية كلامه ان سمي
 العام الماهية لا الافراد اذ من لازم ذلك كون المحكوم عليه الماهية لكن بوجه يسرى الى
 الافراد لا نفس الافراد ابتداء والى ان كان اللفظ مجازا وهو قطعيا لا يقول به ويقرب منه كلام
 القرافي حيث اطلب في ان سمي العام التقدير المستترك بين الافراد مع قيد تتبعه بحكمه في
 جميع موارد وان اطلب الشمس الاصطفها في رده وتصويب الماهية مع ما هو ظاهر عبارة
 المشتق واما ثالثا فلان الكلى بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد لا يصح تعطيل فيه بان النظر في
 العام الى الافراد اذ الكلى بهذا المعنى منظور فيه قطعيا الى الافراد مع أنهم علموا بذلك كما في
 عبارة الشارح المحقق لا يقال لا يصح ان يريدوا بالكلى هنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر
 عن الافراد لان الماهية من الحقيقة المذكورة لا توصف بالكلية والجزئية لا نقول هذا ممنوع
 قطعا بل هو غلط ظاهر اما ان لا تقطع بان تخصيص اسم الكلى بالماهية باعتبار الافراد على
 تقدير شيوته غاية امره ان يكون اصطلاحا لقوم كاهل المنطق وبانه لا مانع من اطلاق غيرهم
 كاهل الاصول هذا الاسم على الماهية من حيث هي باصطلاح آخر أو تجوز والحاصل ان عدم
 الصحة يتوقف على اتفاق سائر الاصطلاحات على ذلك التخصيص وعلى امتناع التجوز وروى
 ذلك لخط افتقار وشيب القواب واما ثانيا فليشبهوا اصطلاح الكلى في نفس كلام اهل المنطق
 على موضوع الطبيعة مع ان الحكم فيها يكون على الطبيعة من حيث هي ومن ذلك
 قوله في شرح المطالع مانعه فالاولى ان تربيع القسمة وقاله موضوع القضية ان كان جزئيا
 حقيقيا فهي المنصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المنصوصة والمطلقة
 والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام
 نوع او لم يقيد به كقولنا الانسان نوع الى ان قال وكيفضا كان بالقضية الطبيعية فان الحكم
 في احدهما القسمين على طبيعة الكلى المقدر في الآخر على طبيعة الكلى المطلق اه فاطر كيف
 جعل من اقسام الكلى في قوله وان كان كليا ما اذا كان الحكم على الطبيعة بلا قيد حيث قال

والا يكون الحكم على نفس الطبيعة مع قوله أو لم يقيد به وقوله وفي الآخر على طبيعة السكلى
المطلق وبالجملة فالتسارح المحقق لاماته في الفن واتقائه مقاصد الأئمة وقف على مقصودهم
هنا فعمل السكلى على ما وافقه ولم يسأل عن الفقه اصطلاح المتعلق لو فرضت مخالفته اذ لا يجوز
الاخلال بالمقصود لأجل المحافظة على الاصطلاح خصوصاً مع كونه لغير أهل ذلك الفن
والاقتضين ان المحافظة والكور الى ما لم يقف على مقصود الأئمة لقلة معرفته بالفن ومقاصد
أهله خصوصاً مع ما تلى به مع المصنف والشارح من بلية العصبية اغتربا تشبهت بذلك
الاصطلاح - فاذن ذلك التشبه كائين فرقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لا يفتي بطلانه
على فاضل وهو يحسبون أنهم يحسنون صنعا وأما قوله وكذا ما قيل ان هذا الذي ذكره المصنف
انما يستقيم في الإثبات لا النفي اذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد الخ فكذا في الإشارة الى
قول الزركشي ما نصه تنبيه ما قالوه من أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد
هو في الإثبات فإن كان في النفي فلا يرتفع الحكم عن كل فرد وفرق بين عموم السلب وسلب
العموم وهو استدلال على قول المصنف كغيره أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة استبانة
أو سلباً ووجدنا أن قضية اطلاق هذا الكلام من المصنف وغيره أن العام في النفي محكوم
نفسه على كل فرد أى سلب المحكوم به عن كل فرد لان السلب هو الحكم المقصود في السالبة
ولا يفتي أن ذلك لا ينافي فيما اذا أريد سلب العموم كإفاد قولنا ما كل حيوان ناطق فان سلب
الناطق الذي هو الحكم المقصود فيها لم يقصد الحكم به على كل فرد من أفراد الحيوان اذ منها
الانسان وهو غير محكوم عليه بسلب النطق عنه فيستعين استثناء ذلك من قول المصنف أو سلباً
وهذا كلام صحيح لا غبار عليه عند من وفق له به وورق حجة اتساع الحق أينما كان وليس في
هذا الكلام التباس عموم السلب بسلب العموم بل فيه التمييز بينهما فان معنى قوله فلا يرتفع
الحكم الخ انه لا يلزم ارتفاع المحكوم به عن كل فرد بل قد يرتفع كإفاد عموم السلب وقد لا يفتي
سلب العموم واليه أشار بقوله وفرق الخ وغاية الامر أن الزركشي اطلق قوله فان كل في النفي
الخ فيجعل على معنى أن ذلك لا يلزم الخ على ما يشعر به قوله وفرق الخ واذا علمت ذلك علمت ان
لا منتأ لهذا الاعتراض الا الاشياء التام وعدم معرفة المقصود في المقام

وكم من غائب قولاً صحيحاً • وأقته من القهيم القيم

وأما قوله فان الاول هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد دون الثاني فما يقضى منه العجب
وكانه توهم أن معنى كلام الزركشي ان الثاني يفيد أيضاً نفي الحكم عن كل فرد وهو توهم عجيب
فان عبارة كل فرد لا تفيد ذلك فما أحقه في ذلك بقول القائل

سارت مشرقه وسرت مغرباً • شتان بين مشرق ومغرب

وكان الواجب عليه حيث خفيت عليه مقاصد العلماء رد الامر لاهل واجتنب الاجراء
والاقتواء ومن لم يحصل الله نوراً فله من نور قد بان بما لا مزيد عليه صمداً ذكره هذان
الشواهد الامامان وبطلان ما أورد عليه ما وانه لا منشأ لما وقع فيه الا الاستدعاء وعدم الاتقاء
ولا حول ولا قوة الا بالله ثم لا يفتي على المعارف القاطلة ما في بقية كلامه من التساؤ (قوله فهو
الرجل خير من المرأة) هذا تغليب للمنفى هنا أى ليس الحكم على الماهية كانه في نحو هذا المثال

نحو الرجل خير من المرأة
أى حقيقة أفضل من
سقطتها وكثيراً ما يفضل
بعض افرادها بعض أفراد

للهامية لان آل فيه لنفس لا للاستغراق (قوله لان التطرق العام الى الافراد) راجع الى قوله
ولا كلي (قوله ودلالته) أي العام على أصل المعنى من الواحد فيها هو غير جمع والثلاثة أو
الاثني فيها هو جمع قطعية فيه أمره الاقل قال شيخنا الشهاب المراد الواحد لا بخصوصه
والثلاثة أي بخصوصها وكذا الاثنان اهـ (وأقول) ان أراد بقوله لا بخصوصه ان الواحد غير
معين فالثلاثة والاثنان كذلك أو انه لا يشهد أصل المعنى بقيد الوحدة فليس يصحح وقوله أي
بخصوصها الخ ان أراد انها غير معينة فالواحد كذلك أو اعتبار قيد الثلاثة والاثنان
فالواحد كذلك فليست أمثلة والثاني أن شيخ الاسلام اعترض قوله فيها هو غير جمع بأنه شامل للمعنى
مع ان أصل المعنى فيه اثنان لا واحد اهـ وقد يجاب بأنه أراد بغير الجمع المقرد فقط لان المصنف
لم يعرض للمعنى في هذه المباحث لكن قد يقال كان الاولى حينئذ التعبير بالمقرد لمصراحتة في
المقصود مع الاختصار والثالث أن ظاهر العبارة أنه لا فرق في كون أصل المعنى فيها هو جمع
مأذ كرين جمى القلة والكثرة لكن ينبغي ما ذكرك على ان الخلاف الاتي في أن أصل الجمع
ثلاثة أو اثنان هل هو في جميع الكثرة أيضاً ولا وسياق نقل الشارح عن المصنف ان الخلاف
في جمع القلة ولهذا أشار شيخ الاسلام هنا الى تقييد كون الاصل ثلاثة أو اثنان بجميع القلة
أما جمع الكثرة فاصل المعنى فيه أحد عشر وسند كرهناك عن الشمس الاصفاة في والموالي
التقارافي ان كون الأقل ثلاثة لا فرق فيه بين الجمع مع الفرق بينهما من وجه آخر وقضية ذلك
ان يكون ما هنا على اطلاقه فيقتل ان الشارح هنا مال الى ذلك فاطل على العبارة وان نقل هناك
التقييد عن المصنف والرابع ان ما أشار اليه من اختلاف في أن أصل معنى الجمع ثلاثة أو اثنان
هل يجري في اسم الجمع ونحوه فيه نظر والذي يقتضي الجريان (قوله قطعية وهو عن الشافعي)
قد يقال أي به دلت على الاحتمالات العشرة المقررة فيما سبق اذ مع وجودها وبعضها لا يثبت
القطع بل مجرد الظن وقد يجاب بان العام بالنسبة لاصل المعنى كخاص بالنسبة لمعناه وقضية
كلامهم أنه قطعي بالنسبة اليه بالمعنى المراد بالقطعي هنا (قوله وعلى كل فرد بخصوصه نظرية
وهو عن الشافعية لاحتمال التخصيص الخ) قال في التلويح تقريراً لجواب صدر الشريعة عن
تمسك السائلين بانهم ظنوا وتقريره أنه ان أراد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو
لا يتأني القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الثاني عن التحليل فيجوز أن يكون العام
قطعيًا مع أنه يحتمل التخصيص احتمالاً غير ناشئ عن التحليل كان التخصيص قطعيًا مع احتمال الجواز
كذلك فيكون كذا العام بكل واجبه ليس به حكماً ولا يقي فيه احتمال التخصيص أصلاً كما يجوز
التخصص في مثل جامعي زيد نفسه أو عنه لنفع احتمال الجواز بان يجي مرسولة أو كناية وان أريد
أنه يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئ عن التحليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل
الاحتمال فلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه
انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سأل وفيه نظر لان مراد التخصيص بالتخصيص
قصر العام على بعض المعينات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متفرع ولا شك في
شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير مستقل
أو بالمستقل المتراخي أنه ان يقول قصر العام على بعض المعينات شائع فيه بمعنى ان أكثر

لان التطرق في العلم الى
الافراد (دلالته) أي العام
(على أصل المعنى) من الواحد
فيها هو غير جمع والثلاثة أو
الاثني فيها هو جمع (قطعية
وهو عن الشافعي) رضى
الله عنه (وعلى كل فرد
بخصوصه قطعية وهو عن
الشافعية) لاحتمال التخصيص
وان لم يظهر بخصوصه لكثرة
التخصيص في العمومات

العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد وبصيردليل على
 احتمال الاتصاف على البعض فلا يكون قطعا في العام سواء ظهر له تخصص أو لا والمصنف
 توهم أن مراد التخصيص أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد
 التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا حال لا نسلم أن التخصيص
 الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أي القصر على
 البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المختصة فيورث شبهة البعض في كل عام فبصيردليلنا
 في الجميع وحجتنا لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا الخ اه وفي حواشيه الخسرية
 تلكمات في دفعه لا يفتني على التامل المصنف وجه دفعها ومن ذلك قوله أن أدوت التخصيص
 الذي يحتمل العام مطلق التخصيص أي قصر العام على بعض السمات سواء كان بغير مستعمل
 أو مستعمل موصول أو مترشح فلما شائع فيه لكن لا نسلم أنه يورث الشبهة في تناول العام
 الذي لم يظهر له تخصص لجميع الأفراد غاية ما في الباب أن يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة
 احتمالات الجواز وقد تقرر أنه لا عبرة به الخ اه فان هذا المنع الذي أورده بقوله لكن لا نسلم
 الخ مكابر ظاهر عند من أهم رصده فلا يلتفت اليه وكيف لا يكون غلبة وقوع التخصيص
 حتى أن التامس منه أقل قليل بل حتى قيل ما من عالم الأرض من اتقوله تعالى واقبل كل شئ عليم
 دليلا على احتمال الجهول الحال للتخصيص وليس هذا كاحتمال الجواز فإنه أكثر استعمال
 العمومات مع اعتقاد التخصيص من غير بيان مع العلم بعدم حصول التخصيص للسامع
 ولا كذلك الجواز فتأمل بانصاف ومن ذلك قوله فالعام إذا خص في الواقع ولم يتصل البتة ذلك
 التخصيص به يكون أقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وإنما يصح أن كثرة هذا وشاع
 ونيس فليس قليلا تامل انتهى ولا يفتني على المعارف المصنف ما فيه فان التخصيص لم يرتكب هذا
 الالحاق وانما مدعاة ما لا يسع التمسح بالفتنة من أن كثرة التخصيص وشيوعه ووقوعه في
 الواقع من غير بيان ولو في الجاهل يورث شبهة في الجهول الحال ويدل على الاحتمال فيه ويؤيده
 أن من قوا أعد الأئمة أن الفرد النادر يلحق بالاعم الأغلب وهذه القاعدة عول عليها الفقهاء
 في أحكام الدين في مواضع وكذا غيرهم كالتماثل واختلاف في صرف ربح من من منعه عول
 على هذه القاعدة لأن الغالب في فعلان أن يكون موثقه على فعل لا على فعله فإذا الحقوا
 الفرد النادر بالاعم الأغلب في حكمه حتى في أحكام الدين فكيف لا يورث الاعم والاعمية والاعمية
 شبهة في المفرد الجهول الحال من ذلك الجنس تدل على احتمال ذلك الحكم على أن وقوع
 التخصيص في الواقع من غير بيان وإن كان أقل قليل يكفي في أنه يورث شبهة في الجهول ويدل على
 الاحتمال فيه لأن ما ثبت الشيء يجري احتمال ثبوته لتفسيره لأن شأن المتناظرات المتشابهة في
 الأحكام بل كثر ذلك فيها كما لا يخفى فليست أملا وإنما خص في الأولى الشافعي بالثقل عنه دون
 الشافعية لأنه الأصل المصرح بذلك ومن الواجب على أصحابه متابعتها فلا حاجة إلى التصريح
 بهم وفي الثانية الشافعية كانت لأنهم المصرحون بذلك على قوا أعدامهم ويحتمل أنه أراد بهم
 الشافعي وأصحابه ويكون وجه الثقل عنهم في الثانية دون الأولى تصريحهم بالثانية وبقية ما
 فيه (قوله وعن الحنفية قطعية) قال شيخ الاسلام ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ من

(وعن الحنفية قطعية)

الدليل لعدم الاحتمال مطلقا كما صرحوا به انتهى وهو كما قال كمال عما تقدم عن التلويح لكن قد يقال ان ايرادوا في محل النزاع هنا بما ادعوه من استثناء الاحتمال المذكور انتفاء وفي نفس الامر فكيف يتأتى العلم بذلك وما عمل هناك دليلا يدل على الاحتمال لكن لم يطلعوا عليه أو في الظاهر فقط فاي قطع يحصل مع ذلك (قوله لزوم معنى اللفظة) أي مطلق اللفظ الاعم من العام قطعاً الخ عبارة صدر الشريعة لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً الا ان تبدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللفظة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يستبرأ احتمال المنصوص هنا كحتمال الجواز في الخاص انتهى واما قل ان يقول هذا كله لا يفيد القطع لانه لا يلزم من جواز ارادة البعض بلا قرينة ارتفاع الامان عن اللفظة والشرع لان ذلك الجواز لا ينافي التلويح وهو كاف في الوفاق والعمل ولا عيب في جواز الارادة بلا قرينة اذ قد يتعلق بذلك مقصود من ابتلاء أو غيره وعدم اعتبار الاحتمال غير الناشئ عن الدليل ان كان مطلقاً فهو ممنوع أو بالنسبة لوجوب العمل فلم ولا يفيد القطع على ان انتفاء دليل الاحتمال في الواقع غير عامي كما تقدم فكيف يحصل القطع مع ذلك وعلى ان ما ادعاه من قطع لزوم المعنى اللفظ ممنوع كما تقدم شيخ الاسلام عن جواب الشافعية وعلى انه قد بين فيما سبق ان هذا احتمالاً ناشئ عن الدليل كما تقدم في كلام التلويح وما يتعلق به (قوله فمتنع التخصيص بغير الواحد وبالقياس) أي يمنع التخصيص بمبدأ كالمكاتب والسنة المتواترة كما في كتب الحنفية وقد يقال قضية قطعية دلالة العام عند عدم امتناع تخصيص الاتحاد أيضاً عند عدم عباد كز لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضاً الا ان يدفع بانه لا ينافي حصول القطع بالمعنى مع ثلثة المتن فليصر من كتبهم (قوله كانت دلالتهم) أي على كل فرد بخصوصه قطعية انما قال تعالى شيعتنا الشهاب فيه بحث اذ يقال الحال على العموم هو الدليل القائم انتهى أي والكلام في دلالة العلم في نفسه وقد يقال بل الكلام في دلالة العام في الجملة فليست ملزمة (قوله وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والازمنة والبقاع) فيه أمران الأول انه لا يمتنع ان ذلك لا يقتضي تكرار الحكم حتى يقتضي العموم في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أي على أي حال كان وفي أي زمان ومكان وخص منه الحصن فيرجع وقوله

لرؤم معنى اللفظة قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو بجزء من الخاص أو غير ذلك فيمنع التخصيص بغير الواحد وبالقياس على هذا دون الأول وان قام دليل على انتفاء التخصيص كما هو في قوله تعالى بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض كانت دلالة قطعية انتفاء (وهو الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والازمنة والبقاع) لانها لا تعني للأشخاص منها فقولها تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أي على أي حال كان وفي أي زمان ومكان وخص منه الحصن فيرجع وقوله

ولا تقر الزناى لا يقر به كل منكم على أى حال كان وفى أى زمان ومكان ٢٧٥ كان وقوله فاقولوا للمشركين أى كل

حال بعينه بل أى حال اتفق كان الحكم ثابتا لعمومه متلا قوله تعالى اقاتلوا المشركين معناه الأمر
بقتل كل مشرك فى أى حال كان عليه لافى كل حال وقوله الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة معناه الأمر بجلده كل زان وزانية فى أى حال كانا عليه لافى كل حال لان تكرار
الحكم مسئلة أخرى لا تثبت الإبدليل كما تقدم وحيث قد فوجوه الاستدلال ان الاحوال
لما كانت لازمة للاختصاص وجب اعتبار أى فردا تفق منها لان اعتبار بعض منها بعينه دون
بعض آخر يخرج من غير من لا نأقول هذا الخا يصح لو اعتبرنا الحكم بعضهم بعينه وليس كذلك
كما يظهر قريبا (قوله أى لا يقر به كل منكم) هو من قبيل هجوم السلب لارتفاع الإيجاب
الكللى الذى هو سلب العموم فان مثل هذه العبارة تصلح شكل منهما والمقام صريح فى زيادة
الاول فلا اشكال (قوله وقال القرأى وغيره العام فى الأشخاص مطلق فى المذكورات) أقول
قد يستشكل الفرق بين القولين اذا انفصل بالعموم لا يقول بشكر والحكم بشكر والمذكورات
حتى يشكر ويملك الزانى مرة واحدة يشكر واحواله أو أزماته أو بقائه لان تكرار الحكم مسئلة
أخرى لا تثبت الإبدليل كما تقدم أن الصريح أن الأمر يطلق الماهية لا لتكرار وان حاق بشرط
أو وصفة وانما يقول بثبوت الحكم مع أى فردا تفق من المذكورات وهكذا القائل بالاطلاق
لان المطلق يحصل الخروج عن هذه العمل به بصورة من غير اعتبار صورة بعينها ويمكن ان
يجاب بظهور الفرق بين القولين فيما اذا ورد الحكم مطلقا على بعض أفراد المذكورات فعلى القول
بالعموم لا يكون ذلك محضا للمسايق ان ذكر بعض أفراد العام يحكمه لا يخصه وعلى القول
بالاطلاق يكون ذلك مقيد للمسايق من اجل المطلق على المقيد على التفصيل الآتى واما ان
شروهم ان هذا الفرق هو معنى قول الشارح فخاص به العلم على الاول مبين المراد بما أطلق
فيه على هذا فان ذلك خطأ لا يخفى ويمكن أيضا ان يقال يظهر الفرق بين القولين فى التسمية بصفة
العموم فعلى العموم يلزم كل فردا لا تكفأ فى كل حال وزمان ومكان وعلى الإطلاق يمكن فى
الخروج عن هذه التكماف فى بعض الاحوال والازمنة والامكنة وفيه نظر لان ذلك يتألف
ما تقدم من ان قضية التمسك الدوام تليق كامل (قوله فخاص به العام على الاول) أى خص به
العام من حيث المذكورات من الاحوال والازمان والبقاع (قوله والذى والتى) قال شيخنا
التهاب لهما استعمالان ان يقع على شخص معهود وهو الذى تكلم عليه التصويرون وان يقعا
على من يصلح أى كل من يصلح وهو المراد هنا انتهى (واقول) قضية انه لا خلاف بين الفريقين فى
الثبت لكل من المعنيين ويحالفه تضعيف القول بالاشتراك الآتى فاعلم الاصوليين قام عندهم
دليل العموم فقط فزعموا والتصويرون قام عندهم دليل الخصوص فقالوا به (قوله وابن وحسينا
المكان) قال شيخنا الشهاب هذا يقتضى مكانة حيثما فى قوله

حيثما اتفق بقوله ذلك الله سبحانه فى غير الازمان

وقبه نظر انتهى وقول جوابه اما بانهم أرادوا بالمكان ما يشمل الاعتبار أى وقد تعدد الاحوال
أمكنة واما بانها استعملت فى نحو هذا المثال فى غير المكان نحو (قوله ولذلك شطب
عليها) قال شيخنا التهاب لك ان تقول اذا شطب عليها لهذا النظر فكيف يدور بها
الشارح تحت قول المصنف ونحوه ان نظر المصنف والمحقق بالنظر اذا يلزم من افادة
المضاف الى العموم عدم افادة هذا المضاف التخصيص على العموم كونه

مشركا على أى حال كان
وفى أى زمان ومكان كان
وخص منه البعض كاهل
الزعة (وعليه) أى على
الاستزام (الشيخ الامام)
والد المصنف كالامام الرازى
وقال القرأى وغيره العام
فى الأشخاص مطلق فى
المذكورات لا تنفصا صفة
العموم فبما فخاص به العام
على الاول مبين المراد بما
أطلق فيه على هذا (مسئلة)
فى صيغ العموم (كل) وقوله
تقدمت (والذى والتى) نحو
أكرم الذى ياتيك والتى
تاتيك أى كمال أت
وأية لك (رأى وما) أى
الشركيان والاستفهاميان
والموصولان وتقدمتا
وأطلقهما العلم بانتفاء
العموم فى غير ذلك (ومتى)
للزمان استفهامية وشرطية
نحو متى تجيئنى متى جئتنى
أكرمك (واين وحسينا)
للمكان شرطيتين نحو أين
أوجبت كنت أتيتك وتزيد
أين بالاستفهام نحو أين
كنت (ونحوها) كجمع الذى
والتى ولكن الاستفهامية
والشرطية والموصولة
وتقدمت وجميع نحو
جميع القوم جاؤا وتظهر
انفسف فيها بانها المضاف
الى معرفة فالعموم من
المضاف اليه وذلك شطب عليها بعد ان كتبها عقب كل منها وقوله كالا مستوى ان اياهم الموصولتين لا يعينان

من ألقاظ التاكيد انتهى (وأقول) اما الاول فممكن ان يجاب عنه بأنه أشار بأدراجها تحت قول المصنف ونحوها الى رد نظره المذهب كورفان قلت أكن النظر والشطب يدلان على عدم ارادتها بقوله ونحوها فكيف يسوغ ادراجها فيه قلت أما اولاً فلان المعامل ما ذكر غير قطعية بل ولا ظنية بل غائبة ما الدلالة على توقفه فيها ويجوز ان يكون اثر التوقف كراحة التصريح بها دون ادخالها تحت العموم وأما ثانياً فلا اثر له عدم ارادته مع صلاحية العبارة وظهور الدليل لانه جاك للفن في ما صحت العبارة واستقام الدليل عليه صرح حل العبارة عليه من غير التفتت لارادته خلاف ذلك ولا يخفى ان هذا كله انما يحتاج اليه ان يثبت جبر جميع عطفاً على أمثلة النصوص وان رفع كضوابطها على كل فلا اشكال بوجهه وأما الثاني أعني التنظير في نظر المصنف فهو صحيح ولما ان توجهه التنظير أيضاً بان المعرفة التي تضاف اليها لا يجب ان تكون من ألقاظ العموم كما في قولك جميع العشرة عندى فان الظاهر الذي لا محيص عنه صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه لصدق تعريف العام عليهم ولا يضرب في ذلك دلالة المضاف اليه على الحصر لان الظاهر ان عدم الحصر انما يعتبر في لفظ العموم وهو هنا المضاف دون المضاف اليه (قوله أى بالذى قام) قال شيخنا الشهاب راجع الى المثالين قبله ثم لا ان يتول لاي يجوز ان تكون أى في هذا المثال للعموم في افراد من أضيف اليه انتهى (وأقول) لما قيد أى به هذه الصلة الخصوصية بواحد في الواقع اذ الفرض ان القائم واحد فقط لم يتصور هنا عموم وفيه نظر لان العموم لا ينظر فيه للواقع والصله شاملة لكل شخص اتصف به وايضا فقد يمنع اختصاصها بواحد في الواقع وذكر المرور لا يقتضيه ذلك فيجوز ان يكون المرور قد وقع بكل من اتصف بها (قوله للعموم) أى فقط خبر كل وما عطف عليه وقوله حقيقة حال من الضمير في التفسير المنقول اليه من متعلقه المذهب وفي أى حال كون كل وما عطف عليه حقيقة في العموم أى مستعملة فيه بوضع أول (قوله وقيل للخصوص) أى فقط حقيقة فيه اسوره الاول انه في غاية البعد في كل ونحوها كما لا يخفى والثاني ان تضيف هذا القول وما بعده صريح في مخالفة النحويين في الموصولات حيث جعلوها للخصوص فانهم عدوها من المعارف الا ان يقال كونها من المعارف لا ينافي العموم بان يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعينة المعهودة في ضمن كل فرد وان خالف ظاهر كلام المصنف السابق في ان دلالة العام كلية الا ان الظاهر ان ذلك لا يطابق مرادهم ولا يطرده في جميع أمثلتهم والثالث ان ذكر هذا الخلاف قبل ذكر المعرف باللام والاضافة يشعر بعدم جريانه فيه وقد يستفاد من ذلك انهم ما لو استعملوا في معنى معهود كان الاستعمال حقيقة بما عدهم لا بما زيا وهو قريب بل هو الظاهر فليست امل (قوله والعموم) أى استعمال الأمثلة السابقة ونحوها فيه مجاز وهذا جواب سؤال ونقريه ظاهر (قوله والجمع المعرف باللام) أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان اسم الجمع كالجمع أو أراد بالجمع ما يشمله وما يدل على ان حكمهما واحد قول التلويح به كلام قرره فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجوع واسم الجمع بالجمع الافراد قلت أو كثرت واما متعقبات ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصبر مشتر كاحيث وضع بدون التعريف اطلاق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله

مثل مررت بأبهم قام ومررت
بمن قام أى بالذى قام صحيح
في هذا التنبيل ونحوه مما
قامت فيه قرينة التلويح
لا مطلقا (لعموم حقيقة)
لتبادره الى ذهن (وقيل
للخصوص) حقيقة أى
لواحد في غير الجمع
والثلاثة والاثنين في الجمع
لانه المتعقبات والعموم مجاز
(وقيل مشتركة) بين العموم
والخصوص لانهم استعمل
اكثر منهما والاصل في
الاستعمال الحقيقة (وقيل
بالوقت) أى لا يدعى أى
حقيقة في العموم أم في
الخصوص أم فيهما (والجمع
المعرف باللام) نحو قد أفلح
المؤمنون (أو الاضافة) نحو
يوسفكم الله في أولادكم
(لعموم)

على كل جماع أو كل فرد وانه لا أفراد الحقيقة شخصية أو الحقيقة وجميعها وان مدلوله
الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمل المقام انتهى
ويبقى ان يكون اسم الجنس الجمعي أيضا كالجماع والثاني ان المصنف تعرض هذا الجمع وفيما يأتي
للمفرد وسكت عن المثني وفي شرح الموصول للقرافي انه كالجمل وجعله واردا على الامام وهذا قد
يؤخذ منه الاختلاف في ان افراده آحادا ومثنيات وقد يستشكل الاول بانه لا فائدة في التعبير
بصفة الثنية لمصطلح المقصود بالتعبير بصفة المفرد أو الجمع بل يستشكل الاول بالنسبة للجمع
أيضا اذ يعني عنه المفرد الذي هو الاصل الا ان يجاب بان الفائدة التوسعة في التعبير وبحو
الاختلاف في جواز التخصيص الى واحد (قولهم سالم يتحقق عهد) فيه امور الاول ان ظاهره
بل صريحه وجوهه لكل من الماعرف باللام والمعرف بالاضافة ولا اشكال فيها بسبب تقدمه
حينئذ من ان الاضافة تكون للعهد تارة والعموم أخرى فقد صرح غير واحد من المحققين
بانقسام الاضافة انقسام اللام والثاني ان هذا الكلام موضح بان الجمع الماعرف باللام عند
الاطلاق للعموم وان ذلك هو الاصل فيه وكذا المفرد الا في فن ذكر خلاف ذلك فهو مخالف
فيها * والثالث ان هذا القيد يفتي اعتبارا أيضا في الموصولات فانهم قد تكون للعهد كما هو
موضح به فلا يفيجبه الا التسوية فيه بينها وبين غيرها هو الرابع انه قد يقال لاحاجة لهذا القيد
لان الكلام في المعنى الوضحي للجمع الماعرف وهو العموم ولا يفتي انه ثابت مع تحقق العهد غاية
الاهم انه انصرف عن معناه الوضحي لقربة العهد غير ان ذلك لا يمنع ثبوت ذلك المعنى له ويمكن
ان يجاب بوجوه منها انه انما قيد به ليظهر الاختلاف واستدلال الاول بالتبادر ومنع المقابل
لذلك اذ مع تحقق العهد لا يظهر ذلك اذ التبادر حينئذ سبب العهد والثاني انه موضوع مع
العهد للعموم فيكون عند الاطلاق موضوعا للعموم ومع العهد للعموم حتى يكون استعماله
فيه حقيقيا كما هو التبادر من قوة كلامهم والتمات انما احتمل ان يكون موضوعا عند العهد
للمعهود احتياطاً بالتقيد والخامس انه قد يتطرق في اعتبار تحقق العهد بل يكفي ظنه بقربة
ثنية والسادس انه لا زاد او تقصير قرينة على ارادة الجنس فالتأمل (قولهم فهو عند الجنس)
قال شيخنا الشهاب ترك الفاء أولى لان ما بعده ليس متفردا على ما قبلها ولا لازما له لاحتمال ان
يكون أبو هاشم قائلاً بان الجمع مع اللام كقولها وكان الشارح اقتصر على ما ذكره لانه
المثقول عنه وبالجمله قال تعبير بالواو أولى من الفاء كما لا يفتي انتهى (وأقول) أما ولا فيجوز
ان تكون الفاء لتعليل الجملهم مخالفة الى هاشم في العموم أي بخلاف في اثبات العموم
أباهاشم بخلافاً وأما ثانياً في الاحتمال المذكور انه يلزم عليه القامع معنى اللام ولا دليل اليه
ومعناها اما الاستغراق أو العهد واما الجنس وقد اتى الأولان أما الاول فقلت أي هاشم
العموم وأما الثاني فالتقيد بالمصنف بقوله سالم يتحقق عهد فتعين الثالث وهو الجنس وأما العهد
الذي في اصطلاح المعاني فالظاهر ان الاصوليين لا يقولون به وان سلم فان تحقق معه العموم
عنده فهو منقضي عند أبي هاشم والاخر بقوله سالم يتحقق عهد وسبب ذلك ان ما بعده القامع على
ما قبلها وان دافع أو لولية ترك الفاء في غاية الظهور (قولهم في نفسه العموم عنه اذا احتمل معههود)
قد يقال المفهوم من هذا عدم مجامعة العموم عنه لاحتمال المعهود وهذا ينافي الترتيبين

سالم يتحقق عهد (هذا) لتبادر
الى الدهن (خلافاً
لأباهاشم) في نفسه العموم
عنه (مطلقاً) فهو عنده
للجنس الصادق ببعض
الأفراد كما في تزوجت النساء
ولمكت العبد لانه التيقن
سالم يتحقق قرينة على العموم كما
في الاتيين (و) خلافاً (لأبام
الحرفين) في نفسه العموم
عنه (اذا احتمل معههود)
فهو عنده باحتمال العهد
قوله والخامس كذا بخطه

العموم والعهد عند ذلك الاحتمال فيشكل كل من الحكم والتفريع في قوله فهو غير مدخل
ويجيب بان المتأني للتردد المذكور في حق اليهود لا احتماله وان المعنى خلافا له في نفيه الجزم
بالعموم أو الجمل على العموم وبان من لازم احتمال المعلوم احتمال العموم والا كان المجهود
يخز وما به لا محفلا وسينفذ فلا إشكال في واحد من الحكم والتفريع فليتامل (قوله متردد
بينه وبين العموم) الظاهر ان وجه ذلك اشتراك بينهما حيث (قوله) أما إذا تحقق ههنا صرف
(الجزء) هل هو حيث حقيقة في الماهود وفيه نظروا كذا يقال فيها إذا قامت قرينة على إرادة
الجنس والسابق الى التهم انه سينفذ حقيقة فيهم سار كلام أهل المعاني كالصريح فيه سار قد
يستشكل ذلك بانه على هذا يكون مشتركا وحكم المشتبه التردد بزمعانيه وانه لا يعمل
على معين منها الا بشرئته وهذا قد دخل على العموم من غير قرينة الا ان يجوز من قبل ذلك في بعض
المشتركات (قوله) وعلى العموم قبل افراده جوع والاكثر أحاديث الانيات وغيره) أقول فيه امور
الاول ان قول المصنف السابق أي محكوم فيه على كل فرد قد يوافق ما ذكره الاكثر بناء على ان
المصادر من الفرد الواحد مطلقا والثاني ان الجوع التي هي الافراد على القول الاول هل المراد
بها أقل مما اثنى الجوع فقط حتى ان الحكم يتعلق بكل ثلاثة أحماد أو أعم وان لم التكرار في
الحكم فتكون الاربعة مشلا محكوما عليها بخصوصها والثلاثة منها محكوما عليها أيضا
بخصوصها فيه نظروا على الاربعة الاولى والثالث انه لا يجري هذا الخلاف في اسم الجمع ونحوه
فيه نظروا قضية كلام التلويح السابق في قول المصنف ودلوله أي العام كلية عدم الجريان
في البعض وان الحكم فيه على مجموع الافراد لا على كل فرد ولا على كل جمع والرابع انه قد
فرض هذا الخلاف الذي ذكره في المعرفة بال أو الاضافة كما هو قضية سافه وسكت عن الجمع
المذكور في سياق النفي وأشار في المأطول الى انه كذلك ووجهه السيد خلافا صاحب التلخيص
وذلك انه قال في التلخيص واستغراق المفرد أشمل أي في النفي بدليل صحة لا رجال في البدأ وإذا
كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل أي فالمفرد يتناول الاحاد والتثنية يتناول كل اثنين
ولا يتناول الواحد والجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا يتناول الواحد ولا اثنين كما قرر بذلك
كلامه في المأطول ثم قال ولقائل ان يقول لو سلم كون استغراق المفرد أشمل في التكرار المنفية
فلا نسلم ذلك في المعرفة باللام وبسط ما تلخصه الشرح هنا قال السيد أشار الى عدم الفرق بين
استغراق المفرد والجمع في صورة النفي أيضا حيث قال لو سلم وتوجيهه ان يقال كان رجل في
قولك ليس رجل في المأطول على الجنس والوجه المطابقة فرعا يفسد به نفي الجنس المصنف
بتلك الوحدة فيكون عاما ظاهرا في استغراقه وربما يقصد نفي الوحدة المقابلة للعدد فلا يكون
من العموم في شيء كذلك رجال في لا رجال يدل على الجنس والجمعة فرعا يفسد به نفي
الجنس مطلقا كان الجمعية قد بطلت على قياس المعرفة باللام فلا يكون حيث تفرق بينه وبين
لا رجل وربما يقصد به نفي القيد الذي هو الجمعة ويكون الجنس ثابتا على صفة الوحدة أو
الاتينية فلا يكون من العموم في شيء وأما لا رجل فهو نص في الاستغراق الا ان من نفي الجنس
لا يحتمل غيره أصلا ولا رجال اذا جعل على الاستغراق لم يكن بينه وبين لا رجل فرق في ذلك وانما
الفرق بينهما ان لا رجل لا يحتمل معنى سوى الاستغراق ولا رجال يحتمل بان يقصد به نفي الجمعة

متردد بينه وبين العموم
حتى تقوم قرينة أما إذا
تحقق ههنا صرف الجرم
وعلى العموم قبل افراده
جوع والاكثر أحاديث
الانيات وغيره وعلمه آفة
التفسير في آفة مال القرآن
نحو والله يجب المحسن أي
ينبغي كل محسن ان الله
لا يجب الكافر ين أي كذا
منهم بان يعاقبهم ولا تطلع
المكذابين أي كل واحد منهم

ويؤيده مستثناه الواحدة منه نحو بناء الرجال الازيد اولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح الا ان يكون ممتطعا
نعم قد تقوم قرينة على ارادة الجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة ٢٧٩ اي مجموعهم والاول لا يقول قامت قرينة

الا جاذب الايات المذكورة

ونحوها (والمفرد المحلى) باللام

(منه) أي مثله بالجمع المعروف

بما في انه للعموم مالم يتحقق

معه فلا يادره الى الذهن نحو

واحل الله البيع أي كل بيع

وخص منه الفساد كالربا

(سلاخا للام) الرازي في

نفيه العموم عنه (مطلقا)

فهو عنده الجنس الصادق

ببعض الافراد كما لم يست

الثوب وشربت الماء لانه

المتيقن مالم تقوم قرينة على

العموم كما في الانسان اني

خسر الذين آمنوا (م) خلافا

(لامام الحرمين والغزالي) في

نفيه العموم عنه (اذ لم يكن

واحد بالثناء) كلاما (زاد الغزالي

أو تميز) واحده (بالوحدة)

كل رجل اذ قال رجل واحد

فهو في ذلك للجنس الصادق

بالبعض فقد وشربت الماء

ورأيت الرجل مالم تقوم قرينة

على العموم نحو الديار خبز

من الدرهم أي كل دينار خبز

من كل درهم وكل يتيقن ان

يقول وتبين بالواو بدل أو

فيكون قيدافيا قبله فان

الغزالي قسم مالمس واحدة

بالثناء الى ما تميز واحدة

بالوحدة فلا يلزم والى ما لا يميز

بها كالمذهب فيسم كالتبني

واحد بالثناء كالمقار كافي

حدث الصبيحين الذهب

بالذهب ربا الاهاه وهما والبر

مع ثبوت الجنس على صفة الوحدة أو الاثنينية كقولك لرجال في الدار بل فيها رجل أو رجلان
انتهى المقصود فله منبه وفيه أيضا تصرع بان التكرار الجموع من المنهية ليست ناصي في عموم
الاحاد وان كانت ناصي في عموم الجموع كما أفاده كلامه هذا وصرح به قبل في شرح كلام المطول
المبين به كلام التخصيص (قوله ويؤيده مستثناه الواحد) قال شيخنا الشهاب لم يقل ويدل
عليه لاحتمال الانقطاع في الاستثناء انتهى وقد يقال الاحتمال الخالف للظاهر لا يمنع الاستدلال
في الظنيات (قوله لم تقوم قرينة على ارادة الجموع الخ) فيه أمران الاول انه يحتمل انه
تقسيد لخل الخلاف في كون الافراد احاداً أو جموعاً ويحتمل انه تفسيد لاصل عموم الجمع سواء
قلنا ان افراده اجاد او قلنا انها جموع كذا ذكره السكالي (وأقول) ويحتمل أيضا انه تقييد لها بما فيها
ويحتمل انه تقييد لقول الاكثر ان افراد احاد وهذا أنسب بسياقه بدليل تأخير جواب الاول
عن استدلال الاكثر بقوله والاول يقول الخ عن هذا الاستدلال ولو كان الاستدلال عليهم
كان الانسب تأخيرهم عن الجواب كما هو ظاهر لكن لا ينبغي اشكال بتخصيصه بقول الاكثر مع
ناتيه على القول الاول أيضا والثاني ان شيخنا الشهاب قال مانعه لا ينبغي ان هذه القرينة
صارفة للجمع عن العموم فكان الاول ان يزيد المصنف ما يخرج به عقب قوله مالم يتحقق عهد
كان يقول أو تقوم قرينة على ارادة الجموع انتهى ويمكن ان يجاب بان كلام المصنف في معاني
اللفظ الحقيقية اذا استعمل اللفظ في الجموع كان الاستعمال مجازيا وجوازه معلوم من مجت
المجاز مع عدم اختصاصه بما هنا بخلاف ما اذا استعمل في المعين المعهود فان الظاهر انه حقيق
فاجتاج الى الاشارة اليه فليتام (قوله والمفرد المحلى مثله) فيه أمران الاول انه لو استعمل لفظه
المحلى كان أخصر وأعم لشعوره حينئذ المضاف الا في ولعله انما قد به لانه الواقع في كلامهم
أو كلام أكثرهم والثاني ان قوله مثله قد يشمل اجراء خلافيه اما الحرمين اذا احتمل معهودا
المعنى يقتضي التسوية بين المفرد والجمع في ذلك عند امام الحرمين ولا ينافي ذلك ذكره خلافيه
الاتية بلوازانه انما ترك هذه الخلافة لفهمها من المعاملة فليتام (قوله وخص منه
الفاصد) قال شيخنا الشهاب أي بناء على تناول العقدة كما تصح انتهى أقول هو كذلك ويؤيده
بل يصرح به ما تقدم في مجت ان انتهى يقتضي الفساد أو الفساده ولا ينافي ذلك كلام الفقهاء
في باب الايمان لان ذلك لا يدركه آخر اقتضى لهم ذلك (قوله نحو الديار خبز من الدرهم) القرينة
هنا معنوية (قوله الاهاه وهما) كلاهما اسم فعلى أي خذ وخذ كناية عن التقابض المستلزم
للملوك غالبا (قوله أي كل أمر لله) قال شيخنا الشهاب يلزم حينئذ محذور وهو ان الوعد في الآية
متروك على مخالفة كل الامور دون بعضها انتهى (وأقول) الظاهر ان المراد بقوله أي كل أمر معني
أي أي أمر لله وانما عبر بذلك لانه أظهر في بيان العموم فلا اشكال ويمكن ان يقال ما ذكره
بظاهره هو ظاهر الآية لكن حكم البعض معلوم من دليل آخر ويجوز السكوت عنه في الآية
لا محذور فيه وقد نزل الآية بالسلب الراجع للايجاب السكالي أي لا يمتثلون كل أمر لله بل بعض
الامور فقط فتعقيد ترتيب الوعد على البعض فقط (قوله والتكرار في سياق الثاني) أقول سأتى
في قول المصنف المطلق والمقيد كالعام والخاص ما يصرح بان انتهى كافي وسنبينه ثم ويمكن
حمل الثاني هنا على غير الايات فيشمله (قوله للعموم وضع الخ) أقول يؤيد الثاني قول النجاشات

باب ربا الاهاه وهما والشعير بالشعير ربا الاهاه وهما والقر بالقر ربا الاهاه وهما وكان مراد امام الحرمين حيث لم يشمل الاعيان تميز
واحد بالوحدة ما ذكره الغزالي أما اذا تحقق عهد صرف اليه جزماً والمفرد المضاف الى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف

لا في نحو لا رجل لنفي الجنس فان قضيت ان العموم بطريق اللزوم دون الوضع وهو الموافق
 اقول السيد السابق اللازم من نفي الجنس الان يريد النجاسة في الجنس في ضمن نفي كل فرد ثم
 رأيت في منع الموانع قال مانعه غيرنا فاقيدك هنا ان اختيارى في مسئلة ان دلالة التكررة المنفية
 هل هو بالزوم أو الوضع التفصيل (فاقول) انه بالزوم في المنفية على القمع وبالوضع في غيرها
 والقول بالزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام والادب بالوضع مطلقا قول الشافعية
 مطلقا انتهى وفي شرح المنهاج قال مانعه اختلوا في ان التكررة في سياق النفي هل عت لذاتها
 أو لثبتي المشتركة منها والثاني قول الحنفية وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الاول انتهى ولا يخفى
 ان الثاني أي انه بالوضع هو الموافق لما قدمه المصنفان دلالة الامام كايته وان محكمهم فيه على
 كل فرد مطابقة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله تفسير القول ووضعا بان تدل عليه بالمطابقة كما
 تقدم أي عند قوله ومدلوله كلمة وقوله من ان بيان لما تقدم وقوله في العام أي على العام في
 التركيب أو بسبب العام أي الحكم المتعلق به أو في تركيب العام أي التركيب الذي فيه
 العام عليه وقوله مطابقة قال شيخنا الشهاب مفعول مطلق نوعي معمول للحدف أي دال
 التركيب على ان الحكم فيه على كل فرد دلالة مطابقة انتهى ويحتمل انه حال من كل فرد أي حال
 كونه مطابقة أي دالة مطابقة لان الدلالة عليه مطابقة الان محي المصدر والاولان كثر غير
 مقبض (قوله فيؤثر التخصيص بالنسبة على الاول دون الثاني) فيه أمران الاول انه قد سطا
 المحشيان اعتراضه بان قضية هذا التفرع ان من محل الخلاف يتناول بينهما أي الحنفية مالم
 قال والله لا كل طعاما ونوى طعاما مخصوصا وليس كذلك بل القول بعبارة الكمال وهو غير
 معروف انما المعروف وهو المأذ كور في الاحكام والمحصل وغيرهما تفرع ذلك أي قول
 التخصيص بالنسبة على الاول دون الثاني على ما ذالم بقيد الفعل المتعدي الواقع بعد نفي أو شرط
 بمفعول وأما ذكر هذا التفرع هنا فقد تبين فيه الشارح شيخة البرماوى في شرح الفقه وهو
 لا ينحصر على ما في كتب الحنفية فنقدم لوقال والله لا كلت أولأ شربت أو لست أو قال ان
 اكلت أو ان شربت أو ان لست ونوى معينا لا يصدق لادبانه ولا قضاء ولزاد نوى او طعاما
 وشرا بادن نحافى كتبهم منافي لتفرع الشارح وشيخه زاد شيخ الاسلام فعمل ان قولنا لا آكل
 طعاما عام ووضعا بالاتفاق يتناول بينهما وبشرا الشارح الى ذلك انتهى (وأقول) لا يخفى ان مجرد
 كون هذا التفرع لم يذكر في الاحكام والحصول وغيرهما الا فيما اذا لم يقيد الفعل للمتعدى
 المتعدي مفعول لا يرد ما قاله الشارح بل غاية الامر سكوت تلك الكتب عن هذا التفرع هنا
 وذلك لا ينافي وجوده في الواقع هنا ومن حفظ حجة على من يحفظ ومن ذكر حجة على من سكت
 ولا يتوهم ما قل ان عاقلنا خصوصا مثل الشارح وشيخه يذهب الى الامة لم يره عنهم وأما دعوى
 منافية ما ذكره في كتبهم فانما يلزم الاعتراض به ان مع اتفاق جميع كتبهم القروعية
 والاصولية على ما ذكرناه وادون اثبات ذلك شرط القنادوا لا فيجوز ان يكون الشارح عثر
 على ما قاله في بعض كتبهم القروعية والاصولية أو في كتب غيرهم كذلك منقول عنهم وذلك كاف
 في صحة ذكره على ان كثيرا ما يخالف بعض الاحكام القروعية ما فنظر في الاصول كما هو معلوم
 ثم رأيت السيد السعدي نقل كلام الكمال ثم قال وقد يجب بان المساعدة الاصولية تقتضي

في شرح المختصر يعني مالم
 يتحقق في عهد نحو فاصد
 الذين يخالفون عن أمره
 أي كل أمر لله منصف منه
 أمر التدب (والشكر في
 سياق النفي للعموم وضعا)
 فان تدل عليه بالمطابقة كما
 تقدم من ان الحكم في
 العام على كل فرد مطابقة
 (وقيل لزوما وعليه الشيخ
 الامام) والد المستفت
 كالحنفية نظر الى ان النفي
 أو لا لادبانه ويلزمه نفي كل
 فرد فيؤثر التخصيص بالنسبة
 على الاول دون الثاني

ذلك وان الشرح في نروعهم ومثله كثيرا انتهى وأما قول شيخ الاسلام فلم ان قولنا لا آكل
طعاما عام وضعها لاتفاق بيننا وبينهم فان أراد انه علم ان جميعهم متفقون معنا على ذلك فهو
عموم بل لا سبيل الى العلم بذلك فضلا عن علمه عما هنا وبما رآه ان ما ذكره الشارح من التفرع
هو مقتضى ما نقل عنهم ان عموم النكرة المذكورة لا يرضى فان النكرة في قولك لا آكل
طعاما من افراد ذلك وقد فرعوا في نحو لا آكل الا في على الزوم عدم تأثير التخصيص بالنية
وان اراد ان بعضهم اتفق معنا على ذلك فلا يبعد ولا يرد ما قاله الشارح وأما قوله وبشير
الشارح الى ذلك فكانه يريد قوله الا في في شرح لا آكل وان اكلت فعلى المانع انقله عن أبي
حنيفة مائنه لان النفي والمنع حقيقة الاكل وان لم يرد منه النفي والمنع لجميع المأكولات حتى
يحدثوا - - - منهم اتفاقا انتهى فان كان اراد ذلك فلا نسلم ان في هذا الاشارة الى ما دعاه
هذا لا يبعد انه لو صرح بالما كقول كان العموم وشيئا وصح التخصيص بالنية والاتفاق على
الحلت الواحد لا يقتضي صحة التخصيص بالنية والاخر الثاني ان قوله دون الثاني قال شيخنا
الشهاب كان وجهه ان النفي على الثاني يوجه للماهية وهي مفردة فلا يوجه قصد تخصيصها
انتهى (واقول) في كل من التوجه والموجه نظرا لما منع من صحة قصد النفي للماهية باعتبار
وجودها في بعض افرادها فقط وهذا تخصيص باعتبار تفرقه قصر العموم اللازم على بعض
الافراد واذا ساغ التخصيص باللفظ فلا آكل طعاما من جنس كذا وكلا رجل في الدارين
قبيله كذا فتسغ نيته اذ حيث عقل باعتبار اللفظ لم يبق مانع من نيته والثالث ان كلام المحشين
صريح في ان المراد بتأثير التخصيص بالنية القبول باطنا لظاهره ولعل حصل ذلك في الطلاق
ونحوه دون الحلق بالله تعالى فيما لا يتعلق بالآدمي والاقبل ظاهرا ايضا فلتأمل (قوله نصان
ينبت على القبح) أقول فيه أمران الاول انه شامل للمفردة والمجموعة جمع تكسره وهو مخالف في
المجموعة لكلام السيد السابق الان يكون كلامه في المفردة أو يريد في المجموعة أنه قصر في عموم
الجموع ونخرج للمتناه والجموع جمع سلامة للذكر نحو لارجلين ولا مسلمين اذ بناؤها على البناء
لا على القبح لكن الظاهر انه لا فرق وكان مراده على القبح أو نأيه وأما المجموعة جمع سلامة
للمؤنث نحو لاسلمات فقد يشملها كلامه لانها اتبعت على القبح وان جازيناؤها على الكسر أيضا
والثاني ان السيد في حواشي المطول لما قرر ان المفردة قصر في عموم الاتحاد والجموع قصر
في عموم الجموع شرحه لكلام المطول المبين لكلام التخصيص كما تقدم قال فان قلت لا خفاء في صحة
قولنا لارجل في الدار الا يزيد ولا رجال فيها الا الزيدون فلا يكون شيء منهم ما نصافي استعراق
مدلوله قلت الاستثناء لا يوجب تخصيصا ولا يقدح في كون اللفظ نصا لجره في أمم العالمين
مع كونها نصا في معانيها وقد حقق ذلك في موضعه انتهى وقوله لا يوجب تخصيصا كان
مراده تخصيصا في الدلالة والانه يوجب التخصيص في الحكم كما سيأتي فليستأمل (قوله
وظاهر ان لم تبين) أقول فيه أمران الاول انه ان اراد ان لم تبين مطلقا كان مفهومه ومفهوم
ما قبله متباينين في البنية على غير القبح وان اراد ان لم تبين على القبح كان دالا على الظهور
في البنية على غيره وفيه نظر ظاهر والثاني ان ما أطلقه من الظهور ويحتمل كلام التسهيل في باب
لاقائه مصرح بأن النكرة بعد الدلالة على ان نص مطلقا ولهذا حال الدمايين في ثمره

(نصا ان ينبت على القبح)
نحو لارجل في الدار
(وظاهر ان لم تبين) نحو في
الدار رجل فيخصم لني
الواحد فقط ولو زيد فيها
من كانت نصا أيضا كما تقدم
في الحروف ان من تاني
لتخصيص العموم

ما فيه ويظهر من كلام بعضهم أن التخصيص على العموم مخصوص بما إذا كان له ما يستلزمه
وكلام المصنف أي ابن مالك في التسهيل صريح في خلافه كما علمت انتهى وكلام الاستوى في
شرح المنهاج فانه بعد أن ذكر أن التكرار في السابق انتهى ثم قال ما فيه سواء بأشهرها التي نحو
ما أحد قائم أو بأشهرها نحو ما قام أحد وسواء كان الثاني ما أول أو ليس أو غيرهما ثم إن
كانت التكرار صادقة على القليل والكثير كشيء أو لازمة للثاني نحو أحد أو إذا خلا عليه من
نحو ما جاني من رجل أو واقعة بعد لا العامة عمل أن وهي لا التي أنفي الجنس فواضح كونها
للعوم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائم أو ما في الدار رجل تقيمه مذهبان للخصاة الصحيح أنها
للعوم أيضا كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيوي به لكنها ظاهرة في العموم لأن قال
امام الحرمين ولهذا نص سيوي به على جواز مخالفتها فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يدل عن
الظاهر في نحو جلاء الرجال الأزيد انتهى فتأمل قوله لكنها ظاهرة في العموم المتعلق بقوله وما
عدا ذلك فتجدهم معربا بأن جميع ما تقدم نص في العموم ومنه الواقعة بعد لا العامة عمل أن من
غير تقييد بينها على الفصح ثم رأيت شيخنا الشاب قال في قوله أن لم تبين ما فيه يراد عليه لأصاحب
علم عرفت فانها لم تبين أذهوم منصوب ومع ذلك فهي التخصيص العموم واقتضاه وجه التخصيص
في هذا والمبني دور المثال الذي ذكره الشارح انتهى (قوله قال المصنف مراده العموم البدلي
لا الشمولي أي بقريشة المثال أقول وقد ~~كون~~ للشمول الخ) قال شيخنا العلامة مبنى كلام
المصنف والشارح على أن التكرار العامة ما يصلح أن يحل محلها كل مع صحة المعنى وسيتبين ذلك في التكرار
في مثال الامام غير عامة إذ ليس معناه من يأتي بكل مال وفي الآية التي مثلها الشارح عامة
أعني حلول كل محلها كما صرح به هو ولا يخفى عليك أن المراد من الآية أن استخبارك واحد من
المشركين لا كل واحد منهم فالمراد أن التكرار العامة هي ما يتعلق بالحكم بكل فرد من أفرادها
سواء حل كل فرد محلها أو لا فهي في المثال والآية للعموم الشمولي والمعنى كل مال يأتي به أحد
أجازه وكل أحد استخبارك من المشركين فأجره وهذا ظاهر لا يخفاه والله تعالى أعلم بالصواب
انتهى (وأقول) مبني هذا الاعتراض ما فهمه الشيخ من أن الشارح أراد بقوله أي كل واحد
منهم بيان صلاحية حلول كل محل التكرار مع صحة المعنى بناء على اشتراط تلك الصلاحية
في عمومها وليس كذلك وإنما أراد به بيان الشمول وتناول التظليل لجميع الأفراد دفعة لا على البدل
فإن ذلك معتبر في العام كما علم من تعرفه سواء صلح بحلول كل محل التكرار ولا يفرق بين المعنيين
فإن مدار الأول على صحة التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد ومدار الثاني على تناول اللفظ
وثبتت الحكم لجميع الأفراد دفعة لا على البدل وإن لم يصلح التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد
كما في هذه الآية فإن طلب الاجابة منه عليه أفضل الصلوة والسلام ثابت لاستخبار جميع
الأفراد فهم ما وجدت الاستخبار من الجميع أو البعض طلبت الاجابة منه ولو عرفها بكل أحد
لا فهم الشرط عدم طلب الاجابة عند وجود الاستخبار من البعض وكثيرا ما يقع الغلط من اشتباه
أحد المعنيين بالآخر وروى القزويني ما راجع إلى أن قوله السابق في تفسيرها هنا أي
كل أمر لله وخص منه أمر التدب فإن قوله وخص منه أمر التدب صريح في أنه أراد بقوله أي
كل أمر لله ما قلناه في مراده دون ما فهمه الشيخ عنه واللام يحتمل أقوله وخص منه أمر التدب لأنه

قال امام الحرمين والتكرار
في سياق الشرط للعموم فهو
من يأتي به مال أجازه فلا يتخص
بمال قال المصنف مراده
العموم البدلي لا الشمولي
أي بقريشة المثال أقول
وقد تكون الشمول فهو
وان أحد من المشركين
استخبارك فأجره أي كل
واحد منهم

لو أراد ان الوعيد المذكور مرتب على مخالفة جميع الاوامر دون بعضا فلا حاجة لذلك التخصيص
لان من ترك جميع الاوامر التي منها أوامر الذب استحق قطعها ذلك الوعيد فتأمل ذلك فانه في غاية
العمدة والظهور لا يقال لو عبر بقوله اى واحدم منهم أو بقوله اى اى واحدم منهم لا فاد هذا المعنى
الذى قررته مع السلامة من الايهام لا نقول هذا غير صحيح قطعا أما الاول فظاهر وأما الثاني
فلان قولنا اى واحد محتمل معنيين أحدهما ان يكون متنا ولا لكل فرد على البديل بان يكون
الحكم متعلقا بفرد واحد مثلا فقط الا أنه لا يمتنع ان يكون فرد دون آخر بل ما من فرد فرض الا وهو
صالح لتعلق الحكم به والثاني ان يكون متنا ولا لكل فرد فمتنع بان يكون الحكم متعلقا بكل فرد
فرد بحيث يتناول جميع الأفراد دفعة ولا يتوقف ثبوته لواحد منهم على اعتبار غيره ولا يكون ثبوته
لواحد منها مشروطا بآثار ثبوته لغيره ولا يخفى ان العموم انما يتحقق في هذا المعنى الثاني
دون الاول فاذا عدل عن هذه العبارة المحملة الى ما عبر به وأما الايهام المذكور فهو مدفوع
بقرينة كلامه السابق كما بين وأما في المصنف وأقره الشارح العموم عن مثال الامام فالحق
أنه محتمل نظرتام فان قيل معنى العام هل يتضح في نحو اى رجل جامى أكرمه ومضى جتنى
أكرمتك (قلت) نعم لانه عاى الاكرام فى الاول بكل رجل لا بواحد من الرجال وفى الثاني
بالجمي المتعلق بكل وقت لا بوقت مامن الاوقات وبما تقر على الجواب عن تنظير شيخنا الشهاب
فى قول الشارح فى الآية اى كل واحدم منهم بقوله فيه نظري بل هو كالمثال الاول والا لا يقتضى
أنه غير مأمور باجارة واحد فرد استخاره انتهى فليتأمل (قوله عرفا) قال شيخنا الشهاب نصب
على نزع الخلاف أو الظرفية المجازية ومشبه المعطوف عليه انتهى (قوله كالفحوى) فيه
أمران الاول قال شيخ الاسلام اى كاللفظ الدال على الفحوى لئلا يناسب قوله وقد يعنى اللفظ
وبقدر مثله فى قوله وكفهوم المخالفة لذلك انتهى (وأقول) ظاهر الاختصار على ذلك أنه لا يقدر فى
قوله كترتيب الحكم على الوصف وفيه نظرا لانه مثال اقوله أو عقلا المعطوف على قوله عرفا
المتعلق بقوله وقد يعنى اللفظ فيكون التقدير وقد يعنى اللفظ عقلا كترتيب فلا بد أن يقدر مثله فى
قوله كترتيب أيضا ليصح أن يكون مثلا للفظ المعنى عقلا (فان قلت) هذا التقدير فى هذه المواضع
صحيح فى نفسه لكن يمنع قول المصنف والشارح الاتى والخلاف فى أنه اى المفهوم مطلقا
لا عموم له لفظى الى أن قال الشارح بناء على أن العموم من عوارض الالفاظ الخ فانه دال على
ان الكلام هنا اى فى قول المصنف كالفحوى وقوله كفهوم المخالفة فى نفس المفهوم لانه الذى
يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكرنا فى اللفظ الدال عليه لان اللفظ يصح ان يسمى عام أو قليا
ان العموم من عوارض الالفاظ والمعانى أو من عوارض الالفاظ فلا يصح بناء تسميته بالعام
على ما ذكرنا ان الكلام فى نفس المفهوم وحينئذ فكيف يصح وقوعه تحت الاقوله وقد يعنى
اللفظ (قلت) هذا مبني على أن قول المصنف والشارح والخلاف فى أنه اى المفهوم مطلقا
متعلق بقوله وقد يعنى اللفظ عرفا كالفحوى الخ وهو ممنوع بل هو استئناف مسئلة تتعلق بنفس
المفهوم (فان قلت) اذا كان استئنافا وليس متعلقا بما قبله فاموقعه هنا (قلت) موقعه انه
لما ذكرنا فيما قبله أن اللفظ الدال على المفهوم حصل له التعميم عرفا على قول ناسب أن يبين حكم
نفس المفهوم فى العموم نعم يمنع اى التقدير المذكور بالقسم لقوله أو عقلا كترتيب الحكم

(وقد يعنى اللفظ عرفا)
كالفحوى اى مفهوم
الموافقة بضميمه الاول
والمساوى على قول تقدم
نحو فلاقتل لهما أى ان الذين
ما يكون أموال البيضا
الآية قبل نقلاهما العرف
الى تعميم جميع الايذات
والانلاقات والحقوق
الفحوى على مفهوم الموافقة
بقسمه خلاف ما تقدم انه
للاولى منه صحيح أيضا كما
منه عليه البيضاوى

الحقول المصنف الا في ولا المعلق به لفظ الكن قياسا بناء على انه بمعنى ما هنا كما قال شيخ
الاسلام ثم ان المراد منهم ما واحد وانما أعاد ذلك لبيان ان اللف في أن عمومه وضعي او قياسي
انتهى وذلك لتصریح المصنف هناك بنفي العموم لفظا وحيث قد قلل اقتصاره في التقدير هنا
انظروا الى ذلك وعلى هذا يشكك عطف المصنف قوله عقلا على قوله عرفا مع تعلقه بقوله وقد يعبر
اللفظ لكن ظاهر منفتح المصنف والشارح المغاير بين المحلين فيقول أن وجه المغايرة بينهما
ما يشعر به تصوير الشارح من أن ما هنا فيما اذا ذكر لفظ صالح وفعال الكل فرد لكنه لم يرد به كل
فرد فهل يتم كل فرد نظر الوجود الوصف الذي رتب الحكم عليه في كل فرد وما سماه قيسا اذا
ذكر لفظ لا يصلح وفعال الكل فرد لكنه على حكمه بما هو جدي غير معناه الوضعي كلفظ انكروني
حرمت الخمر لا سكارها فهل يتم غير معناه الوضعي لذلك وعلى هذا يفسح تقييد الشارح بمثله هنا
بقوله اذا لم يجعل الالام فيه للعموم ولا عهد اما الاول قطاهروا ما الثاني فلا نه اذا اريد بالعلماء
بعض معين خرج ذلك عن صورة هذه المسئلة اذ لا يشمل سائر الافراد وضعيا والمناصب حيث
دخوله قياسيا في قليما مل والثاني انه لا يفتي من تقرير الشارح ان معنى تعميم اللفظ انما
على القسوى ان اللفظ الذي كان دال على القسوى بطريق المنهومية صار موضوعا لجميع
الافراد الشاملة لما كان قبل نقل العرف منطوقا ولما كان مفهوما منه (قوله نقل العرف من
تخريم العين الى تخريم جميع الاستقاعات) اعترضه الكمال بما صرح به انه ياتي في بحث الجمل
ما يؤخذ منه ان هذا من باب الاخبار الذي دليل معضوه العرف وأنه تقدم أن الاخبار ارجح
واجاب شيخ الاسلام بان ما تقدم فيما اذا لم يكن النقل مبيها للمضمر وهذا بخلافه قال على أن
كلامنا ليس في الخلاف في ترجيح النقل على الاخبار وأعكسه بل في الخلاف في استفادة
العموم من أيها وغايتها ان الخلاف في هذا موقوف على الخلاف في ذلك ولا يلزم من البناء على شيء
الانتماء في الترجيح انتهى ويحاجب أيضا بان تقديم الاخبار على النقل هو فيما اذا جهل الحال
واستعمل الحال الاخبار والنقل اما اذا قام دليل على النقل فلا نزاع في الجمل عليه ولعل الشارح
كثيره عن جزم بالنقل هنا كالقرا في قام عندهم دليله بل هو الظاهر من جزمهم به وعدم ترددهم
فيه ولا ينافي ذلك ما ياتي في بحث الجمل لان المقصود به التمثيل وهو بما يتساهل فيه ويكتفى
فيه بالاحتمال (قوله على معنى انه كلما وجدت العلة وجد المعلول) قال شيخنا الشهاب أتي
لا على معنى العموم السابق في تعريفه انتهى (وأقول) قد يرد عليه أنه اذا لم يكن بالمعنى السابق
في التعريف مع ان ظاهر الكلام أنه من العموم في الاصطلاح كان التعريف السابق غرض
جامع ويصح ان يجعل من المعنى السابق في التعريف ولا ينافيه قول الشارح بمعنى الخ لانه
بيان المعنى العقل الذي هو سبب في تعميم اللفظ كما هو مقصود بعبارة المصنف حتى يصير لفظ
العلماء في مثال الشارح دال على كل فرد بواسطة المعنى قليما مل (قوله اذا لم يجعل الالام
فيه للعموم) أي بان جعلت للشمس استرازا عما اذا جعلت للعموم لان العموم حيث يتخذ بالوضع
لا ياله نقل (قوله ولا عهد) أقول فيه بحث لان العموم بهذا المعنى لا ينافيه العلة بدل يتحقق وان
وجد عهد لان الحكم المعلول عام بعموم علته ويمكن أن يجاب بأنه انما قيد بذلك اشارة الى تغاير
ما هنا مع قوله الا في ولا المعلق به لفظ الكن قياسا لا يتكرر مع ما هنا فيكون ما هنا مصورا

(وحرمت عليكم امهاتكم)
نقله العرف من تخريم العين
الى تخريم جميع الاستقاعات
المقصود من التماس من الوطء
وقدماته وسياق قول انه
بجمل (أو عقلا كترتيب
الحكم على الوصف) فانه
يقيد عليه الوصف للحكم كما
سابق في القياس فيقيده
العموم بالعقل على معنى انه
كلما وجدت العلة وجد
المعلول مثله اكرم العالم
اذا لم يجعل الالام فيه للعموم
ولا عهد

بما اذا صلح اللفظ لجميع الافراد كالعالم في المثال لكنه لم يستعمل في جميع الافراد بل في الجنس
فتمتعلق الحكم بالجميع نظر اللفظ ويكون ماسا في مصورا بما اذا اختص اللفظ ببعض الافراد
كالمثل في مثله ماسا في فتمتعلق حكمه بالثبوت ايضا نظر اللفظ فليتنا مل (قوله وكفهوم المخالفة)
قال شيخنا الشهاب أي اللفظ الدال عليه انتهى أي كما هو قضية كلام المصنف لان قوله وكفهوم
المخالفة معطوف على قوله كترتيب الحكم الممثل به لقوله عقلا المتعلق بقوله يعين اللفظ وحاصل
المعنى ان اللفظ صار عاما في افراد مفهومه المخالفة بواسطة العقل (قوله على قول تقدم) قال
شيخنا الشهاب أي والصحيح ان دلالة اللفظ بالعقل انتهى وعلى التقديرين ليس منطوقا له اذ لم
يوضع له ولم ينقله العرف اليه وانما الخلاف هل دلالة اللفظ على المفهوم بوضع اللفظ او بحكم
العقل وقوله على ان ما عدا المذكور قال شيخنا الشهاب أي ما عدا معنى المذكور الذي هو
المنطوق انتهى وقوله بالمعنى المعبر عنه الخ شيان (قوله وهو انه لو لم يتف المذكور الحكم عما
عداه لم يكن لذكره فائدة) قد يقال ان ايراد من جميع ما عداه منتهى الملازمة لحصول الفائدة قطعا
يشبه من بعض ما عداه أو ايراد من بعض ما عداه لم يثبت المطلوب وهو عموم المفهوم (قوله
والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقا) أي سواء مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الخ قال شيخنا
الشهاب هو كلام مستأنف وليس راجعا لقوله وقد يعين اللفظ الخ وقوله وكفهوم المخالفة لان
العموم هنا من عوارض اللفظ بليل قوله وقد يعين اللفظ هذا قد ظهر ولكن قول الشارح
الآتي وأما من جهة المعنى الخ اذا تأملته تجد حاصله ان من يجعل العموم من عوارض الالفاظ
فقط لا يقول به في المفهوم وان نقله العرف وصار به منطوقا انتهى (وأقول) قول الشارح
الآتي المذكور مفهوم قوله لفظي من قوله والخلاف في أنه لا عموم له لفظي المقروض في نفس
المفهوم فيكون هو أيضا مقروضا في نفس المفهوم وان صار بواسطة العرف منطوقا أي مدلول
اللفظ في محل التطبيق بخلاف ما تقدم في قول المصنف وقد يعين اللفظ الخ فانه مقروض في نفس
اللفظ الدال على المفهوم فلا مخالفة (فان قلت) هذا الخلاف معلوم من قوله السابق والصحيح أنه
من عوارض الالفاظ الخ فلم ذكره هنا (قلت) للتنبه على لفظية الخلاف ولانه لما ذكر ان لفظه
وصف بالعموم بواسطة العرف أو العقل ناسب أن ينبه على حكم نفسه لئلا يفصل عنه وقد ينسى
ما سبق أو لا يتنبه منه لذلك (قوله وأما من جهة المعنى الخ) فيه أمران الأول ان هذا بيان
للمفهوم قوله لفظي لان المفهوم من كونه لفظيا الاتفاق في المعنى والثاني أنه قد يتوهم منافاة هذا
الاتفاق في المعنى لما سبق من تخصيص ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني لانه صريح
في عدم عروضه للمعاني في اتفاقية الاتفاق هنا في المعنى وهذا توهم فاسد لان الذي سبق لخصه
ان المعنى لا يوصف بالعموم بمعنى أنه لا يطلق عليه لفظ العموم حقيقة والمذكور هنا هو ان
المفهوم شامل لجميع العوارض أي أن الحكم المفهوم متعلق بكل ما عدا المذكور وشان ما بين
هذين فليتنا مل (قوله بما تقدم) قال شيخنا الشهاب متعلق بشامل والبابسية وفي نسخ مما
تقدم ولم يذكر معناه ثم اقتصره على العرف والعقل كانه لتقدم ذكرهما آنفا والآخر البين
أن المفهوم شامل لجميع صور ما عدا المذكور على غير قول العرف والعقل من الجاهز واللفظ
والشرع انتهى (وأقول) قوله لم يذكر معناه جوابه أنه يعني بما تقدم بناء على ان من للتعليل (قوله)

(وكفهوم المخالفة) على قول
تقدم ان دلالة اللفظ على
ان ما عدا المذكور
بخلاف حكمه بالمعنى المعبر
عنه هنا بالعقل وهو أنه لو لم
يتف المذكور الحكم عما
عداه لم يكن لذكره فائدة كافي
حديث الصحيحين مطل التقى ظلم
أي بخلاف مطل غيره (والخلاف
في أنه) أي المفهوم مطلقا
(لا عموم له لفظي) أي عائد
الى اللفظ والتسمية أي هل
يعني عاما أو لبيان على ان
العموم من عوارض الالفاظ
والمعاني أو الالفاظ فقط
وأما من جهة المعنى فهو شامل
لجميع صور ما عدا المذكور
بما تقدم من عرف

فان صار أى المفهوم به أى بسبب العرف منطوقاً أى مدلولاً للفظ فى محل النطق يعنى أن ذلك
 الصيرورة لا تقع كون الكلام فى المفهوم بحسب الاصل (قوله أو عقل) لم يقل وإن صار به
 منطوقاً كذا لأنه لم يقل أحد ينقل اللفظ الى مفهوم المخالفة ودلالته عليه فى محل النطق
 والذي تقدم فى قوله وكفهوم المخالفة انما حاصله أن دلالة اللفظ على حكم المستكوت لا فى محل
 النطق قطعا لكن هل هو بطريق الوضع أو بطريق العقل بخلاف دلالة اللفظ على مفهوم
 الموافقة فانها فى محل النطق على ذلك القول (قوله والخلاف فى أن الفجوى) أى نفسا بالـ
 جوعها اذ لم يتقدم فى مجتبه المفهوم (قوله كان أخصروا وضع) اما الاول فليس قاطعا وفى أن
 الفجوى الخ واما الثانى فلا يهاجم ما عير به اعتمادا ذكره بخلاف قولنا على قول فان المتبادر منه
 مرجوحيته (قوله ومعاير العموم) أى دليل تحقيقه الاستثناء أى صحة الاستثناء من معناه كما
 اشار اليه الشارح بقوله فكل ناصح الاستثناء منه (قوله فكل ما) أى بضم كل أى فكل لفظ صحيح
 الاستثناء منه أى من معناه مما لا حصر فيه فهو عام (أقول) اعلم مبنى على ان شرط صحة الاستثناء
 وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لاجواز تناوله على ما ثبت به قوله الا فى ويصح جاء رجال
 الازيد بالرفع الخ والاوردياء رجال الازيد ولعل الشارح اشار الى ذلك بقوله للزوم تناوله الخ
 قال فى التلويح فان قبل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فثبتت العموم بهاد وقتنا ثبت
 العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير تكريف يكون استدلالا بالاستعمال والاجماع
 انتهى (قوله مما لا حصر فيه) زاده جوابا عن اليراد على قول المصنف كغيره ومعاير العموم
 الاستثناء وزاد فى التلويح جوابين آخر من حيث قال فان قبل المستثنى منه قد يكون خاصا
 اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحد أو اسم علم نحو كسوت زيدا الأراسه أو غير ذلك نحو
 صحت هذا الشهر الا يوم كذا أو كرم هؤلاء الرجال الا زيد افلا يكون الاستثناء دليل العموم
 أجب بربرجه الامر ان المستثنى منه فى مثل هذه الضرورى وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صبغة
 عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أى جميع أجزاء العشرة وأعضاء
 زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى وذكره كما أجب به الشارح الثالث ان المراد
 استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كفى الصور والمذكورة انتهى باختصار
 (قوله للزوم تناوله للمستثنى) أقول فى اثباته المدعى نظر اذ لزوم التناول متحقق فيما لا عموم
 فيه أيضا كاسماء العدد ثم رأيت شيئا انشأ به أو رد ذلك بقوله لك أن يمنع استثناء هذا
 الدليل عموم المستثنى منه انتهى وقد يجب بان المراد بصحة الاستثناء صحة استثناء أى فردى
 يصلح اللفظ ليعنى انه تاسم فرد يصلح اللفظ له الا يصح استثناءه وحينئذ يستلزم الدليل
 المطاوع لان لزوم التناول لكل فرد يصلح اللفظ له يستلزم العموم قطعا وفيه نظر لانه يصح
 استثناء أى فرد يصلح اسم العدد ونحوه بالمعنى المذكور مع استثناء العموم عن ذلك قطعا ويمكن
 ان يجاب بان المراد كمال من زيادة قوله من غير حصر للزوم التناول على الوجه المذكور من غير
 حصر وذلك خاصة العموم (قوله ومن نى العموم فيها) قال الكمال أى من نى كون العموم
 حقيقة وذلك بقدر اول القائل بانها للخصوص حقيقة وأن استعمالها للعموم مجاز والقائل
 بانها مشتركة والقائل بالوقف انتهى (وأقول) فى شمول نى العموم فيها للقول بالاشتراك والقول

وان صار به منطوقاً أو عقل
 (و) الخلاف فى (أن الفجوى
 بالعرف والمخالفة بالعقل
 تقدم) فى مجتبه المفهوم
 فيه هذا على ان الثالث على
 قول ولو قال بدل هذا فقيها
 على قول كانت كان أخصروا
 وأوضح (ومعاير العموم
 الاستثناء) فكل ما صح
 الاستثناء منه مما لا حصر
 فيه فهو عام للزوم
 تناوله للمستثنى وقد صح
 الاستثناء من الجمع المعروف
 وغيره مما تقدم من الصيغ
 نحو جاء الرجال الا زيدا
 ومن نى العموم فيه ما يصلح
 الاستثناء منها فريضة على
 العموم

بالوقت نظر ظاهر اذ لا نفي على عذرين وانما ظاهره أنه خاص بالقول الاول وامامنا قال بالاستتراك
 فيجعل الاستثناء قربة ارادة أحد المعنيين وهو العموم ومن قال بالوقت يقول الاستثناء يدل
 على ارادة العموم مع احتمال انه حقيقة وأنه مجاز فليست امل (قوله الا ان يخصص قيم فيما
 يخصص به) فان قلت هل يصدق عليه حينئذ العموم بالمعنى المراد في العام المعرف فيما سبق قلت
 نعم لانه استغرق الصالح له من غير حصر لانه لا يصلح الا ان يصدق عليه الوصف وقد استغرق جميع
 افراد من يصدق عليه وقد ذكر في التلويح كالتوضيح أن من ألقاها العموم عندهم التكررة
 الموصوفة بصفة عامة وهي لا يحتمل يفردها من أفراد تلك التكررة كالأجسام الأوجلا
 عالما فان العلم لا يخص واحدا من الرجال بخلاف لأجسام الارض لا يدخل دائره وحده قبل
 كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد وذلك لوجهين أحدهما الاستعمال في
 قوله تعالى ولبيد مؤمن خبر من مشرك وقوله قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى
 للقطع بان هذا الحكم عام في كل عدم مؤمن وكل قول معروف الثاني ان تعليق الحكم بالوصف
 المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن ما أخذ اشتقاق الوصف عنه لذلك تميم الحكم
 بعموم علة انتهى باختصار ومثال الشارح لا يظهر فيه الوجه الثاني ولا يضر ذلك لاستقلال
 كل من الوجهين في الترجيح نعم في ما ساقى يات (قوله ضرورة عام رجال كانوا دارك الأزيدا
 منهم) قال الكمال هذا المثال وان غشي فيه ما ادعاه من العموم فيما يخصص به فلا مخصص
 المثال من كون الدار حاصرة لهم ولا يغني فيما مثل به ابن مالك من قولك جاءني رجال صالحون
 الأزيدا انتهى واعترضه شيخ الاسلام حيث قال قد يوجد عموم فيما يخصص به في وجوب
 دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصرة للجميع ويرتفع وجوب
 ذلك وأن الدار حاصرة للجميع بل وان لا يكون زيد منهم ولهذا احتج الى ذكرهم مع أن
 في عموم ذلك نظر اذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره وهنا لا يعرف الأيدى كره واما ما احتج به
 ابن مالك من جواز الاستثناء من التكررة في الاثبات بشرط الثابت فهو بيان في قوم صالحون الا
 زيد اذ هو مخالف لقول الجهور اذ الاستثناء اخراج ما لولا له لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك
 منتف في المثال نعم ان زيد عليه منهم كان موافقا لهم لكن فيه ما مر آتيا انتهى وقوله ويرد
 بمنع وجوب ذلك ان اراد منع وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه واكتفى بجوازه فذلك
 في غاية الاشكال لانه يقتضي صحة نحو جاء رجال الأزيدا وعمومه وهو خلاف قول الشارح ولم
 يصح الاستثناء من الجمع المذكور الخ وقوله وان الدار حاصرة للجميع قد يقال ولو سلم أنها حاصرة
 للجميع فكيف يمكن ذلك لا يقتضي العموم فيما يخصص به لصدق اللفظ بجماعة ممن كانوا في
 الدار ولا يتبادر من اللفظ جميع من كانوا في الدار ويوجب بأن الاستثناء دليل العموم فيما
 يخصص به والامحجج اليه والظاهر من الاستثناء هو الاحتياج اليه وقوله ولهذا احتج الى
 ذكرهم صافيه قول شيخنا الشهاب قوله منهم هو حال من زيد يعني لا يستثنى زيد مثلا في مثل
 هذا التركيب الا اذا كان من جملة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكر لفظة منهم في التركيب خين
 الاخبار انتهى وقوله في ترجمته اذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره قد يقال من لازم
 ذكره على وجه صحيح منه ولا شك في صحة هذا التركيب مع ذكره الاستثناء وقوله واما

ولم يصح الاستثناء من الجمع
 التكررة الا ان يخصص قيم
 فيها فخصص به نحو عام رجال
 كانوا دارك الأزيدا منهم

كانت له المصنف عن الصلاة ويصح ٢٨٨
 بامريال الازيد بالرفع على ان الاصفة بمعنى غير كافي لو كان فيها الالهة الا انه اقتصدنا

(والاصح أن الجمع المتكرر)
 في الأشجار نحو جاء عبيد
 (زيد ليس بعام) فيحصل
 على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين
 لأنه المحقق وقيل أنه عام
 لأنه كما يصدق بما ذكر يصدق
 بجميع الأفراد وما بينهما
 فيحصل على جميع الأفراد
 ويستثنى أخذ بالاصطلاح
 ما لم يمنع مانع كافي وأثبت ريباً
 فعلى أقل الجمع قطعا
 (و) الاصح (ان أقل مسمى
 الجمع) كرجال ومسلمين
 (ثلاثة لا اثنين) وهو القول
 الآخر أقوى أدلته ان
 تروا اليه انه قد صدقت
 قلوبكم أي عانته وخضعة
 رضى الله تعالى عنهم وليس
 له ما الاقلان وأجيب بان
 ذلك وهو يحاز لتبادر
 الزائد على الاثنين دونهما
 الى ذهن والذاعى الى
 الجواز في الآية الكريمة
 كراهة الجمع بين اثنين في
 المضاف ومنه وما
 كالشي الواحد بخلاف
 نحو جاء عبيد كما ينبغي على
 الخلاف ما لو أقر أو وصى
 بدراهم زيدا والاصح انه
 يستحق ثلاثة لكن ما ملوا
 به من جمع الكثرة بخلاف
 لأطباق الصلاة على ان أقله
 أحد عشر قل ذلك قال
 المصنف الخلاف في
 جمع القلة

ما اخذناه ابن مالك الخ فيندفع به ايراد الكمال هذا المثال على الشارح فيقال كلامه مبني على
 مذهب الجمهور وعلم ان ما تقدم من التلويح قد يدل على العموم فيما مثل به ابن مالك أيضا
 (قوله) كان أقل المصنف عن الصلاة عبارة في شرح المنهاج قال الصلاة ولا تستثنى المعرفتين
 التكررة الا ان عمت نحو ما قام أحد الازيد أو تخصصت نحو ما قام رجال كانوا في دارك الازيد
 منهم انتهى (قوله) نحو جاء عبيد زيدا ليس بعام قال شيخ الاسلام أي في جميع أفرادهم ولا فهو
 عام فيما يخص به ان قبل الازيد انهم لما قدمه من ان الجمع المتكرر اذا خص به فمما يخص
 به وهو هنا يخص بقوله زيدا فلوزنه كان أولى انتهى وفيه أمور الأول ان مقتضاه أنه لا يندفع
 عمومه من أن يقال الازيد انهم وانظروا خلافة وان المصاهرة الاستثناء الاستثناء بالفعل
 كما أشار اليه الشارح في تقرير عبارة المصنف وهو المهوم من قوله ولم يصح الاستثناء من الجمع
 المتكرر الا أن يخص المزمع والثاني ان ما يزيد العموم في قولك عبيد زيدا في إضافة في المعنى
 الى معين وهو زيدا فهو قريب من قولك عبيد زيدا يصريح بالإضافة ولا فرق بينهما الا باعتبار
 التعيين في الثاني دون الأول ويشعر بهذا القدر لا يقتضي فرقاً من جهة المسمى بل من جهة
 العموم مع الإضافة للتكرار والتقيدها بحسب القيد نحو جاءني عبيد رجل من أهل البلد
 أو عبيد لرجل من أهل البلد الا واحد منهم والثالث انه قد يعتذر عن تحمل الشارح بهذا
 المثال بان التمثيل يتسامح فيه أو بأن زيدا ليس صفة بل متعلق بجاء أي جاء الى زيد عبيد لان اللام
 تكون لانتهاء الغاية أيضا (قوله) والاصح ان أقل مسمى الجمع ثلاثة قال شيخ الاسلام أطلق به
 كما قال البرماوى كل ما دل على جمعية ثلاثة الجوع كلس وجعل بخلاف نحو قوم ورهط لان
 دلالة على المجموع لا على الجميع انتهى (وأقول) لكن كلام التلويح على الحاق نحو قوم
 ورهط أيضا فانه قال اختلوا في منتهى التخصيص الى أن قال والجمهور عند المصنف ان كان
 جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تقر بما على
 أنها أقل الجمع انتهى فتأمل (قوله) لكن ما ملوا به (قوله) هو على حذف مضاف والمعنى
 مقتضى ما ملوا به من حيث التمثيل به وبهذا يجاب عن قول شيخنا الشهاب في الاخبار به أي
 بقوله يخالف عما ملوا به نظر وما ليست مصدرية لقوله في فكان الأولى أن يقول غشاهم انتهى
 وينبغي عن تقدير المضاف اعتبار الحقيقة أي ما ملوا به من حيث انهم ملوا به المقتضى ذلك ان
 أقل ثلاثة أو اثنين يخالف لأطباق الصلاة (قوله) أي جمع الكثرة
 أي أقل مسماء أحد عشر قل ذلك قال المصنف الخلاف أي بين الأصوليين في جمع القلة (أقول)
 اعتمدت طائفة أن الخلاف في الجمعين وقررت بينهما بوجه آخر منهم الاصفهاني شارح المحصول
 فانه قال ما نصح التسمية الرابع الجواب عن اشكال عرض لبعضهم بمعنى القراني وهو انه قال في
 نحو عشرين سنة أو ردها الى ال زال على الفضل ولم يحصل لي ولا هم جواب وهو ان الخلاف
 في هذه المسئلة وهو ان أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا مستور وبسببه أنه ان قرئ
 قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذي هو جهم وبه وعين امتنع اثباته في غيرها اذ
 لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لقبها وان كان قد دلل هذه الصيغة فان عدول

هذه المسبقة كل ما يسمى بجموع فثمان جمع قلة ورجع كثرة واتفق الضاع على ان
 جمع القلة موضوع للعشرة فقادونها الى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف وجمع الكثرة موضوع
 لمفروق العشرة قال صاحب الفصل وغيره وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر ونصر بعضهم
 بالاستعارة يقتضي ان كل واحد منهما ما يستعمل في معنى الآخر مجازا وان جمع الكثرة
 موضوع لمفروق العشرة فان استعمل في ماديون العشرة كان مجازا ونقول موضع الخلاف ان
 كان جمع الكثرة فلا يستقيم لان أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة إنما
 يكون اللفظ فيها مجازا والبحث في هذه المسئلة ليس في الجواز فان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
 لا خلاف فيه انما الخلاف في كونه حقيقة بل لا خلاف ان لفظ الجمع يجوز اطلاقه واردة
 الواحد مجازا فكيف الاثنان وان كان الخلاف في جمع القلة فلا يتبعه لانهم ذكروا أمثلتهم في
 جموع الكثرة فدل على ان مرادهم في تصوير المسئلة ليس حصرها في جمع القلة قال الأصمغاني
 والجواب الحق عن ذلك ان كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الاطلاق سواء كان ذلك جمع
 قلة أو جمع كثرة ونقول جمع الكثرة يصدق على ماديون العشرة حقيقة واما جمع القلة فهو
 لا يصدق على فوق العشرة فان ساعد ذلك منقول الادباء فلا كلام والافن خالف فهو محجوج
 بالادلة الاصولية الدالة على عموم الجمع على الاطلاق كيف ولا يمكن ان يدعى اجماع الادباء على
 خلاف ذلك انتهى ونتم المولى التفاتا في التلويح فانه أشار في تقرير كلام التقيج وشرحه
 الى تردد في ان أقل جمع الكثرة ثلاثة أو لا ثم بعد أن بسط الكلام على الخلاف في ان أقل الجمع
 ثلاثة أو اثنان قال مانسه واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل
 بظاهرو على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة يعني ان جمع القلة يختص بالعشرة فقادونها
 وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بمافوق العشرة وهذا وفق بالاستعمالان وان صرح
 بخلافه كثير من اللغات انتهى ولما قلنا عنه الدماميني في باب الاسرف الناصبة الاسم الرافعة
 النجمن شرحه التسهيل عقبه بقوله مانسه هذا كلامه ويعني بالمقام المشار اليه مقام التعريف
 بما يفيد الاستفراق يريد ان العلماء يفرقوا في هذا المحل بين اقلوا المنكرين وأكرم العلماء مثلا
 حيث جعلوا كلامهم ماشا مالا للثلاثة وما فوقها الى غير النهاية فدل عدم الفرق بحسب
 الظاهر في هذه الحالة على ان التفرقة بينهما حال كونهم مامسكون انما هو في جانب الزيادة
 كما قال وحاصله ان الجمعين متفقان باعتبار الجهد المتفرقان باعتبار المنتهى فبدأ كل منهما الثلاثة
 ومنتهى جمع القلة العشرة ولانها يجمع الكثرة وهذا التفرقة لا يحتاج الى أن تقول في محل من
 المحال هذا مما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة اه نعم في حواشي التلويح الحسروية
 مانسه ووجه عدم التفرقة ان كلامهم في الجمع المعروف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا
 يصدق أن لا يبنى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستفراق وهذا لا يخالف
 ما صرح به اللغات لان نصير بعضهم في المنكر فلنأمل اه ولنا مل قول الدماميني لا يحتاج
 الى ان تقول الخ (قوله وشاع في العرف الخ) فيه أموره الاول قال شيخنا الشهاب مؤمن كلام
 المصنف جوابا عن سؤال تقديره فلم يحمل جمع الكثرة على ثلاثة اه أي لم يحمل على ذلك في
 مسئلة الاقرار والوصية كما تدل عليه عبارته في شرح المتهاج حيث قال ولشاع ان يقول

وشاع في العرف اطلاق
 دواهم على ثلاثة

الحققة الفقهية على انهم أكثر دراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة وأقلها اتفاق
الحكمة أحد عشر في الجمع بين الصكوك لا من الهمم إلا أن يدعى الفقيه أن العرف شاع في إطلاق
دراهم على ثلاثة واشتهر فصار حقيقة عرفية وهي مقدمة على القولية ولا يكفي أن يقول
إطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازا والأصل براءة الذمة عما زاد فقيلنا تفسيره بثلاثة لذلك
لأننا نقول لا يقبل من الالفاظ بحقائق الانقضاء في الآثار بالتفسير المجاز لا ترى أن من أقر
بأنفس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد وإن صح إطلاق الجمع على الواحد مجازا أه
وقهسته أن إطلاق دراهم على الثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع بل محل كون جمع الكثرة مجازا
في الشرع وما دونها غير وارد له جمع قلة ولا كان مشتركا بينهما كما صرح به الرضى بقوة وعلم
أنه إذا لم يأت للامس البناء جمع القلة كرجل في الرجل أو الجمع الكثرة كرجل في الرجل وكذا
كل جمع تكسيرا للرباعي الأصلي حروفه ولا لا يجمع إلا جمعة كإبدال ومسانع فهو مشترك بين
القلة والكثرة وقد يستعار أحدهما للأخر مع وجود ذلك الآخر وهو واقع فقه قول ابن
ماثل في القبة

وبعض ذي بكثرة وضعا في • كرجل والعكس جاء كالصفي

أدقوله وضعا صريح في الاشتراك فيكون استعماله في كل منهما حقيقيا ولا شك أنه مرد
دراهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاثة حقيقيا فلا حاجة إلى الاعتذار بشيوع العرف
لأن الحاصل حينئذ أنه محتمل للقلة والكثرة حقيقة والأصل براءة الذمة عما زاد وهو هذا يظهر
ما في كلام الكمال حيث سرح بالتجوز فيما لم يرد له جمع قلة وما في التنثيل لقول الشارح ما مثلوا
به من جمع الكثرة بنحو رجال لما تقرر وأنه مشترك بينهما فيجوز أن يكون تمثيلهم به من حيث
أنه لقلة تم ماسلكه المصنف يحتاج إليه في نحو قولهم فيما لو قال إن تزوجت النساء أو اشتريت
العبيد فزوجني طالق أنه يثبت بثلاثة لورود جمع القلة للعبيد كعبد والامر الثاني قال شيخنا
الشهاب هذا الاعتذار إنما يقع أي المصنف في دراهم وقد عرفت أن الشارح فيما مضى
مثل برجال وهو جمع كثرة لأنه جمع تكسيرا فإن كان القوم قد مثلوا به أيضا كما مثل به الشارح
احتاج المصنف إلى الجواب عنه أه وكان هذا المؤاخذة من الشيخ مبنية على أن مقصود
المصنف الاعتذار عن تمثيل القوم وهو ممنوع بل مقصوده الاعتذار عن جعل القلة دراهم
في الإقرار على ثلاثة كما دل عليه كلامه الذي نقلناه فلا حاجة بالمصنف إلى الجواب عن رجال على
أنه أن يدعى شيوعه عرفا في ثلاثة أيضا • والثالث أن شيخ الإسلام أجاز إطلاقا في كل جمع
كثرة شاع في القلة حيث قال بعد كلام قرره وحل فيه الدراهم في كلام المصنف على التمثيل ما أنه
فيكون الخلاف في جمعي القلة والكثرة في الأول وضعا وفي الثاني شيوعا أه وفيه نظر (قوله
كما قال) متعلق يقال المصنف أي قولنا مثلا لقول الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المتكرر
أي المذكر كور يقول المصنف والأصح أن الجمع المتكرر ليس بعام في أن كلامهم ما قصد لمحل
الخلاف وإن كان المقصود به متعا كسا والخلاف مستدا في عموم متعلق به وفي جمع الكثرة شيوعه
واقصار الشارح على ما قاله الصفي دليل اختياره دون ما صرح به القاضي عن الجبائي من
التأنيب بمقابل الأصح أنه قائل بذلك في الجمعين لكن إن كان مقتضى القاضي تفسيره من

كما قال الصفي الهندي
الخلاف في عموم الجمع المتكرر
في جمع الكثرة (و) الأصح
(أنه) أي الجمع (يصدق
على الواحد مجازا)

الجساق بذلك لم تسع مخالفة الصقي فيه (قوله لا ستمائة فيه) ظاهره لاستعمال افظ الجمع في الواحد الذي تبرجته ولا مانع منه وقال الكمال أي في الواحد والمراد استعماله فيما يصدق بالواحد لانه استعمال فيه واللام للجنس ففاته منكر تبرجته هذا الجنس اصادق بالتبرجته فقد استعمل الجمع فيما يصدق بالواحد وذلك مجاز هذا هو الاقرب عندي في تقريره هذا المثال ويمكن تنزيل كلام الشارح عليه اه (قوله لاستواء الواحد والجمع الخ) هذه الشارة الى قرينة هذا المجاز وسكت عن بيان علاقته ويمكن ان تكون الكلية والجزئية لان الواحد من الجمع جزئ منه (فان قلت) ذكر المولى التفتازاني في حواشيه في مجيئ استعمال المشترك في معنييه مجازا اعتراضا على ان يصح ذلك علاقة الكلية والجزئية مانسته واما تأييدا لمسبق من أنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا اتفق اتفق الكل بحسب العرف أيضا أي لا يصح بالخدمة والافتقار بحري يفتي الكل باتفاقه كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ويخوض ذلك أي كاليد اه فان اعتبر ذلك في إطلاق الكل على الجزء لم يصح ما ذكرته (قلت) قول التوضيح فإطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستقيم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد دون الرقبة والرأس اما إطلاق البدن وأرادة الانسان فلا يجوز اه يشعر بالفرق وعدم اعتبار ما ذكره والكلام بعد محل نظر (قوله كراهة التبرج) قال شيخ الاسلام في قوله أي الرجل القاتل فهو متعلق بالكره كراهة لا التبرج اه زاد شيئا الشهاب ويحمل التعلق بالتبرج وعود الضمير للمذكور من الواحد والجمع اه ويدل على صحة ما قاله ما ذكره ابن هشام ان الضمير قد يعود على المعنى كما تقرر في الاشارة يرجع من ذلك قوله تعالى لو ان اهلهم ما في الارض جميعا ومنه لا تقدر اية أي بذلك (قوله على بابه) قال شيخنا الشهاب أي الثلاثة والاشئين اه وعندى أن الوجه ان يفسر بابه بالجمع الاعم من اقل من الثلاثة والاشئين (قوله لان من برزت الخ) قال شيخنا الشهاب أي فالمرج عليه هو اللازم العادي اه (أقول) أو التميز لذلك بان يسهل عليها ذلك وتطبيب به نفسها وان لم يوجد بالتعل (قوله والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم الخ) أقول فيه أمور الاول انه قد يقال لم عبر بتعميم دون عموم ويمكن ان يجاب بان اللفظ عام وضعه فلا وجه لاختلاف فهم في عمومه وانما الاختلاف في انه هل يعتد بعمومه ويعمل به أولا فاشارة الى ذلك بتعبيره بالتعميم بمعنى الاعتماد بعمومه والعمل به * والثاني ان ذكر المدح والذم انما هو على وجه التمثيل والمراد ان سوق العام لغرض آخر كالمذح والذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أولا * والثالث ان الباء في معنى الملازمة وضافته امانة والتقدير حال كون العام ملتبسا من حيث سباقه بمعنى هو المدح والذم واما حقيقة والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم ولا ينافي هذا اقول الشارح بان سبق لاحدهما * والرابع ان الشارح أشار بقوله بان سبق لاحدهما الى أن الواو بمعنى أو وقرينة ذلك عدم اجتماع ما تأييد وان أمكن باعتبارين والى انه ليس المراد بكونه بمعنى المدح والذم انه مستعمل في مادة ذلك المعنى كما يتوهم من العبادة لاحتماله بل انه مستعمل في معنى يصلح للمدح والذم به لنفسه المدح والذم * والثامن ان شيخ الاسلام قال وسكت أي الشارح عن بيان مفهوم ما زاده بقوله لم يسبق ذلك وهو ما اذا عارض العام المذكور عام سبق لذلك فشكل منهما عام وظاهر ذلك

لاستعماله نفسه نحو قول الرجل لامرأته وقدرت لرجل أنتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع في كراهة التبرج له وقيل لا يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع في هذا المثال على بابه لان من برزت لرجل تبرز لغيره عادة (و) الاصح (تعميم العام بمعنى المدح والذم) بان سبق لاحدهما اذا لم يعارضه عام آخر لم يسبق لذلك انما سبق له لا ينافي تعميمه فان عارضه العام المذكور ولم يعم فيما عارض فيه جميعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لا يعم لم يسبق للتعميم (وثالثها يعم مطلقا) كغيره يتقرر عند المعارضة الى المرجح مثله ولا معارض ان الاراقي تعميم وان التعارض في تعميم ومع المعارض والذين هم لشروطهم حافظون الاعلى أزواجهم أو ما ملكك أيمانهم فانه قد سبق للمدح يعم بظاهرة الاخفين بذلك البين جميعا وعارضه في ذلك وان نجح معاوين الاثنين فانه ولم يسبق للمدح شامل لجمعها بآيات البين فعمل الاول على غير ذلك

انهم ما يعارضان فيحتاج الى مخرج اه وفيه امران احدهما انه يحصل منه مع قول الشارح
 فان عارضه العام المد كور الخ التفصيل في العام المعارض بين عالم يسبق لذلك منه فيقدم عليه
 في عارضه فيه وما سبق له فلا يقدم عليه بل يحتاج الى مرجح لاحدهما على الآخر وكان الفرق ان
 ما سبق له اضعف مما لم يسبق له بدليل الاختلاف في تعميمه فاذا كان المعارض بما سبق له مساوي
 الاول في ضعفه فاحتج الى مرجح واذا لم يسبق له كان اقوى من الاول فقدم عليه فمعارضة فيه
 وثانيه ما انه قد يجاب عن سكوت الشارح عما ذكره باننا انما لم نكتب عنه لدخوله في منطوق
 كلام المصنف فيستفاد منه الاعتداد به عموم الاول كمعارضه فيحتاج الى ترجيح كما يعلم من باب
 التعادل والترحيم والسادس انه سكت التام والمختصان عن مفهوم قول المصنف عام آخر
 وهو ما اذا عارضه خاص سبق لذلك أولا والقياس انه يقدم عليه في القسمين والسابع ان قوله
 اذ ما سبق لذلك لا ينافي في تعميمه قال شيخ الاسلام لم يعلل لتعميم العام بمعنى المدح والذم اه
 ويجوز كونه تعليلاً لتقييد الشارح بقوله لم يسبق لذلك وعليه ما قلنا هرا نواقعة على العام
 والمشار اليه بذلك معنى المدح والذم ولا حاجة الى حمل ما والاشاره على معنى المدح والذم
 وحمل ضمير سبق للعام والمعنى اذ معنى المدح والذم الذي سبق للعام كما يدل عليه ضبط
 شيخنا الشهاب والاثامن انه اعترض على المصنف في ذكر هذه المسئلة هنا يلزم التكرار
 لدخولها في قوله السابق والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام قال شيخ الاسلام
 واجيب بان ذلك لا يشترط فيها فترت من مدح وغيره تصرف عن العموم بل العموم ثم ياتي
 في غير المقصودة اجماعاً وان قلنا بعدم دخولها في العام من حيث الحكم وهنا يرتفع العموم
 ويكتفي فيه ببعض ما يصدق به اللفظ عند من يرى انه لا عموم فيه اه ولعله اراد بالجيب الكمال
 فانه بطل هذا الجواب (واقول) يمكن ان يجاب ايضا بان ما سبق فيما استقر انه غير مقصود وباعنا
 في ان قصد نحو المدح والذم هل يقتضي كون العموم غير مقصود أولا وهذا لا يستفادها
 سبق ومما يدل على تباين الحيلين اختلاف الخلاف فيهما فان الثالث هنا لم يحكم المصنف فيما سبق
 (قوله بان لم يرتد تناوله) أقول قد يشكل عليه انه على هذا من العام المخصوص بصريح قوله
 فحمل الاول على غير ذلك وسيدكر المصنف ان العام المخصوص عومه مراد تناولا لاحكام الا
 ان يراد بالتناول المتني ارادته تناول الحكم ويلزم عليه انه المراد في قوله او اريد ويلزم على ذلك
 ارادة الحكمين المتنافيين منهما معا او جزوا ذلك بلا نسخ لاحدهما وهو في غاية الاشكال
 فلنأمل مباحث التعارض الاتية (قوله او اريد) قال شيخنا الشهاب اى على القول
 الثالث اه (قوله الممكن تقيا) دفع لاستدلال الخصم بانه لو كان عاماً لما صدق لانه لا يدين
 كل امرين من مساواة من وجهه وأقله المساواة في سلب ما عداها عنهما حاصل الدفع ان المراد
 نقي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو الله
 خالق كل شيء اى خالق كل شيء يتخلق (قوله لتضمن الفعل المتني لمصدره منكر) عبارة التقيد
 لانه متكررة في سياق المتني لان الجملة تصح وتوافق النجاة وذلك وصفه المتكررة دون
 المعرفه فوجب التعميم كغيره من التكررات وليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء
 اه وقوله لان الجملة متكررة قال السعد قد قيل ان التثنية لا يستوي ليس بحسن لان

بان لم يرتد تناوله او اريد
 ورجح الثاني عليه بانه
 محرم (و) الاصح (تعميم)
 (نحو لا يستوي) من قوله
 تعالى آمن كان مؤمناً كن
 كان فاسقة لا يستوي
 لا يستوي أصحاب النار
 وأصحاب الجنة فهو لثني
 جميع وسوء الاستواء
 الممكن تقيا لتضمن الفعل
 المتني لمصدره من قبل لا يعم

المراد في النكرة اسم الجنس ويستوى فعل هذا ولكن تصريحهم بان التعريف والتكبير من
 خواص الاسماء يبقى كون الجمله نكرة والمحققون من النحاة على ان المراد بتكبير الجمله ان
 المقدار الذي يسبك منها نكرة وعموم الفعل المتقي ليس من جهة تكبيره بل من جهة ان ما تضمنه
 من المصدر نكرة فمعنى لا يستوى زيد وعمر ولا يثبت استواء بينهما وهما يظهر حسن
 صنيع الشارح ووجه عدوله عن منيع العشد (قوله نظرا الى ان الاستواء المتقي هو
 الاشتراك من بعض الوجوه) قال شيخنا الشهاب أي الاشتراك في الجمله ففي العشد في تقرير هذا
 الدليل قالوا أولا المساواة مطلقا أي في الجمله أعين المساواة في حصة خاص وهو المساواة من
 كل وجه فلا بدل عليه لان الاعم لا اشعاره بالاختصاص وجه من الوجوه فلا يلزم من تقيبه تقيبه
 الجواب ان ما ذكر من عدم اشعار الاعم بالاختصاص انما هو في طرف الاشياء لا في طرف التي
 فان تقي الاعم يستلزم تقي الاختصاص ولولا ذلك لما حصل في كل تقي فلا يلزم تقي أبدا اهـ وبه تعلم ان
 تقرير الشارح لهذا الدليل أعني قوله نظرا الى ان الاحتياج الى تقيم اهـ (وأقول) لا ينبغي ان
 حاصل قول العشد قالوا أولا المساواة مطلقا أي في الجمله أعين الاحتياج الى تقيم اهـ (وأقول) لا ينبغي ان
 على الاشتراك من بعض الوجوه كما هو صريح قوله فلا بدل أي الاعم الذي هو المساواة في الجمله
 عليه أي على الاختصاص الذي هو المساواة من كل وجه وقوله فلا يلزم من تقيبه أي الاعم
 المذكور تقيبه أي الاختصاص المذكور وهو ما ذكره الشارح فيقول الشيخ انه يحتاج الى تقيم ان
 أراد ان فيه قصا في المعنى عملاقة العشد من استدلالهم فهو ممنوع وان أراد انهم يذكروا
 الجواب عن استدلالهم كما ذكره العشد فعلم ذكر الجواب لا يوجب احتياج الدليل الى تقيم
 لان الجواب ليس مقصدا لذلك الدليل بل هادمه ولعل عدم نصريح الشارح بالجواب اكتفاء
 بمادله عليه استدلاله بقوله لتضمن الفعل الخ اذا حاصله ان الفعل تضمن نكرة واقعة في سياق
 التي وهي العموم والعموم يجب العمل به حيث لا صارف عنه ولا صارف هنا وهذا يرجع اليهم
 الاستواء المتقي على الاستواء من بعض الوجوه لانه مجرد من تخصيص العلم بالادليل وهو
 محتسب وأنت خبير بما في قول الشيخ أي الاشتراك في الجمله لان معنى الاشتراك في الجمله انه أعين
 من الاشتراك من بعض الوجوه ومن الاشتراك من جميع الوجوه كما صرح بذلك عبارة العشد
 المذكورة كما ترى فكيف يصح جعل ذلك نفسا في قول الشارح الاشتراك من بعض الوجوه
 الآن يجاب بان الاشتراك من بعض الوجوه صادق مع الاشتراك من البعض الاستواء لكنه
 لا يسبب مقصود الخصم كما لا ينبغي (قوله ان القاسق لا يلي عقد التكاح) قال شيخنا الشهاب
 فيه ان التجه حمله على الكافر لقوله ولما الذين فسقوا الى قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به
 تكذبون ولذا ذكره في مقامه المؤمن وجوابه بان من ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخص
 اهـ (وأقول) لا ينبغي ما في هذا الجواب وان نسبته الكمال الى الشافعية اما أولا فلان التبادر
 تبادر وقوله ما الذين آمنوا الى قوله ولما الذين فسقوا الخ عتب قوله أي كان مؤمنا كان
 كان فاسقا لا يستويون انما تفصيل للمؤمن والقاسق فيه وبيان لحكمهما وهذا يقتضي ان
 المراد بالقاسق في قوله يكن كان فاسقا هو الكافر فحمله على خلاف ذلك في غاية البعد فافترسه
 السابق لهم الآن يجاب بان التقييد بعمل السلطات في قوله اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات

نظرا الى ان الاستواء المتقي
 هو الاشتراك من بعض
 الوجوه وعلى التميمي بقتاد
 من الآية الاولى ان القاسق
 لا يلي عقد التكاح ومن
 الثانية ان المسلم لا يقتل
 بالذي

الختم الحلاق المؤمن فيما قبله مما يقرب عدم ارادة التفصيل والبيان المذكورين واما ثانيا
فلان عنوانه الاحق بعنوانه السابق بعينه بعدداته بعض افراد بل يقادرون منه انه هو واما ثالثا
فلان قوله كلما أرادوا ان يضرجوا منها الخ ظاهر في الخلود المختص ببعض افراد الفلاسق وهو
الكافر وقوله ذو قوا عذاب النار الذي كسبه تكذبون مختص قطعا بالكافر فكيف يكون
ذلك من ذكر بعض افراد العام بحكمه أي العام كما هو المراد في تلك القاعدة مع ان الخلود
والتكذيب بالعذاب لا يشتركان في حق الفلاسق المؤمن اللهم الا ان يجاب بان اختصاص هذا
الحكم بالكافر لا يمنع كونه حكم العام لثبوته للعام في الجملة أو بثبوته لبعض افراد أو يمنع
اختصاص تلك القاعدة بكون الخاص مذكورا بحكم العام بل تجزى أيضا مع ذكره بحكم آخر
لا يناقض الحكم المذكور للعام ولهذا أطلق الكلام حيث قال والشافعية يجعلون التعقيب
من باب افراد بعض افراد العام بالذکر لكونه أهم وذلك لا يخص على الصحيح اه وبالمجمل
فالاوجه عندى حمل هذه الآية على مجرد التمثيل من غير تعويل على مجردة في الحكم
المذكور والتمثيل بما يتسارع فيه ويكتفى فيه بمجرد الاستحالة والتقدير فليأتمل (قوله
وشافعية في المستلذين الخفية) أقول قد يتوهم ان المراد بالمستلذين مسئلة تعميم العام بمعنى
المدح والذم ومسئلة تعميم نحو لا يستوون وليس كذلك بل المراسم مسئلة ان الفلاسق
لا يلبى عقد التكاح ومسئلة ان المسلم لا يقتل بالنفى كما اشار الى ذلك الكلام بقوله في آخر كلامه
الطويل الشارح للمقام وقد ألم الشارح بهذا التعمير بحيث جعل الخلاف في مسئلتين فرعيتين
يستدل عليهما بالآيتين فخلص من عهدة الدخول في نقل نفي أصل العموم في الآية ونحوها
عن الحقيقة كما فعله الامدوي وابن الحبيب اه وأما قوله في ذلك الكلام الطويل فالاستدلال
بانه نفي داخل على نكرة هي المصدر الذي تضمنه الفعل أى كما فعل الشارح كان الحجاب وغيره
استدلال في غير محل النزاع الخ فذلك رده أما أولا فلا بد انما يصح لو ساءل ابن الهمام ما سره
من محل النزاع ولعلهم ثبت عندهم خلاف ما سره عما يناسبه عندهم واما ثانيا فلا نسلم ان
الاستدلال المذكور استدلال في غير محل النزاع بل هو استدلال يشمل محل النزاع قطعا لان
مدعاهم تعميم ما ذكر في سائر الوجوه الممكنة الشاملة لامور الدنيا أيضا ولاشك في مناقضة ذلك
لمدعى الخفية تخصيص تلك الوجوه بما والا تخرج نصب الدليل على الوجه المذكور ونصب
في غير محل النزاع قطعا لتساوله فقامله فانه ظاهر (قوله والاصح تعميم نحو لا كلك الخ) فيه
أمران الاول انه قد يقال لاجابة لافراد هذا عما قبله لان مدركهما واحد وهو تضمن الفعل
نكرة واقعة في سياق النفي بل لاجابة لافرادهما عن قوله السابق والتكرار في سياق النفي لانهما
من افرادها ويجيب عن ان المدرك فيهما واحد فان المدرك فيما قبله هذا ليس مجرد التضمن
المدكور بل منشأ الخلاف فيه معنى الاستواء كما يفهم من أداة المسئلة كما استدلال الخالف
بانه لو كان عام المصدق لانه لا يثبت كل أمر من مساواتهم وجبه وأفعاله المساواة في سلب
ما عداهما عنهما والفعل ليس نكرة حقيقة كما علم بحاسق عن حواشي السعدو لا يقادرون لفظ
النكرة ولا يلزم من تضمنه نكرة ان يعطى حكمها لم يستغن عن بيان حكمه بقوله السابق
والنكرة في سياق النفي وقوله المتضمن بفتح الميم أى للفعل وقوله المتعلق بها أى بالأكولات

وشافعية في المستلذين الخفية
(و) الاصح تعميم نحو
(لا أكلك) من قولك والله
لا أكلك فهو لا يفي جميع
الأكولات يفي جميع
أفراد الأكل المتضمن التعلق
بها (قيل وان أكلك) فهو وجوه
طالقي مثلا فهو والمنع من
جميع الأكولات

يكسر اللزم كلاهما صفة للكل ثم رأيت الزركشي قال هذه هي المسئلة السابقة في ان حرف
 التي اذا دخل على التكررة عم لانه اوهو سلب الكل وهو القدر المشترك في الاكل فان قلنا
 بالثاني لم يقبل التخصيص لانه في الحقيقة هي شئ واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم
 وان قلنا بالاول عم فهذه المسئلة فرع لتلك فذكرهما المصنف جميعا بين الاصل والفرع اه فان
 اراد الاعتراض بالتكرار فقد بين ان دفاعه مما قرره اه والامر الثاني ان كثيرا كالعضد قدوا
 الفعل في هذه المسئلة بالتعدي وعبارة الاسنوي وقد علمت بما ذكرناه ان صورة المسئلة
 المختلف فيها ان يكون فعلا متعديا لا يقيد بشئ وقال قبله اعلم انه اذا حلف على الاكل ونلفظ بشئ
 معين كقوله والله لا اكل الفراولم ينافقه لئكن أتى بمصدرين في شئ معين كقوله والله لا اكل
 اكلانا فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة انه لا يبحث بغيره اه ولم يتعرضوا لهذا التقيد
 ولا يترجح حكمه وهو ما لو كان الفعل قاصرا كواقله لاقت ولا تعدت فهل يحمل على العموم
 ويصح التخصيص بالنية ان ينوي قياما معيناً او يعودا معيناً فلا يبحث بغيره ولا فيه نظر والذي
 يظهر في جريان الخلاف وأن تقيدهم بالتعدي ليس لانخراج القاصر بل لانه الذي يتفق فيه
 ما ذكره من التخصيص بين ذكر الفعل وغيره ثم رأيت بعضهم قال اختلفت ألفاظ الاموالين في
 التعبير عن هذه المسئلة فتم من جعل النزاع في مطلق الفعل الوارد في سياق النية سواء كان
 متعديا وغيره فقد قال القاضي عبد الوهاب الفعل في سياق النية هل يتم كالتكررة في سياق النية
 أم لا ولم يقيد بالتعدي ولا بغيره المتعدي بل أطلق كالتكرري قال بعض المصنفين هذا الاطلاق
 الذي أطلقه هو الحق ولا فرق في هذه المسئلة بين المتعدي وغيره المتعدي اذا اختلف في القسمين
 على السواء والدليل شامل لهما وحكمهما واحد ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي
 خاصة اه ورأيت الزركشي تعرض لذلك ايضا فقال علم من مثله تصور المسئلة بان يكون
 الفعل متعديا غير متعدي بشئ وهو الذي ذكره الامام والنزالي والاسدي وغيرهم وعلى هذا
 لا يتناول الاعمال القاصرة ولكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الاقادة قال الفعل في سياق النية
 هل يقتضي العموم كالتكررة في سياق النية لان في الفعل نية لصدقه فاذا قلنا لا يقوم فكأنما قلنا
 لا قيام وعلى هذا التصور تم المسئلة القاصرة اه ويمكن ان يكون عدم تقيد الشارع بالفعل
 بالتعدي لذلك (قوله فيصح تخصيص بعضها) قال شيخنا الشهاب أي اخرجه اه (وأقول)
 لا يتعين هذا بل يحتمل ان المعنى يخص بعض بعضها بالحكم أو بالارادة من اللفظ وقوله وبصدق في
 ارادته قال شيخنا الشهاب أي التخصيص (وأقول) لا يتعين بل يحتمل رجوع الضمير لبعض أي
 ارادة البعض والمراد انه يصدق باطنا كما يدل عليه قول الكمال وعندنا يدين اه وينبغي حمل
 التقيد بالباطن على العالاق ونحوه دون العين بالله حيث لم يتعلق به حق آدمي (قوله وقال أبو
 حنيفة لا تعمم فيها فلا يصح التخصيص بالنية) أقول قد أطال الكمال هنا في شرح المقام بكلام
 حسن فراجعوه وقوله فيه عن شيخه بل الملاحظ عادة أي في الانحراج بالنية هو المالك ولا يصح
 انحرجه من حقيقة الاكل تقديره ايضا زيادة على ما رده الكمال بان هذا المعنى جاري لا لا اكل
 اكلولا وبجد أكلهم سائرهم وقوله بالتخصيص ثم رأيت ما ياتي عن القرافي في
 توجيه استعجاب الشافعي بما عناه على قبول نية التخصيص في ان أكلنا كلا وهو عند التام

فيصح تخصيص بعضها في
 المسئلتين بالنية وبصدق
 في ارادته وقال أبو حنيفة
 لا تعمم فيها فلا يصح
 التخصيص بالنية لان النية
 والمنع لحقيقة الاكل وان
 لم منه النية والمنع لجميع
 المأكولات حتى يحتمل
 بواحدة منها اتفاقا وانما
 عبر المصنف في الثانية بقيل

البصاق يؤيد هذا الرد فبما علمنا ان الامام نزل الدين في محموله قد نصير مذهب أي حنفية
 في هذه المسئلة تاسيا واحدة لا يصح التمسك بفضلا عن الترجيح بها كما ترى ذلك وانما قال العجب
 من هذا الامام كذب وقع في ذلك فقال ونظرا في حنفية أي في هذه المسئلة دقيق وقرير بان
 نية التخصيص لو صحت لاحت اما في الموقوف او في غيره والشاهدان بالطلاق في مثل تلك النية وانما
 قلنا انه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الموقوف لان الموقوف هو الاكل والاكل ماهية واحدة
 لانها قد مشتركة بين اكل هذا الطعام وذلك الطعام وبما الاشتراك غير ما به الامتياز وغير
 مستلزم والمذكور انما هو الاكل من حيث هو اكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة
 والماهية من حيث انها هي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها
 العوارض الخارجية حتى صارت هذا او ذاك تعددت فهناك ما رت محتملة للتخصيص ولكنكم
 قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة فالحاصل ان الموقوف ليس الا ماهية
 رمي غير ما به التخصيص فاما اذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير
 محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملزمة فالحكم في الماهية ومنها غير ملزمة فالحكم
 فيكون القابل لنية التخصيص شيئا غير ملزمة وهذا هو التمسك الثاني فنقول هذا القسم وان
 كان جازعا فلا الاثبات بل بالليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى التسمية والى
 القسم اخرى اضافات كأنها تعرض لها بحسب اختلاف الموقوف به وضافته الى هذا اليوم
 وهذا هو الموضوع وذلك الاضافات عارضة لها بحسب اختلاف الموقوف فيه ثم اجتمع على انه
 لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح فكذلك التخصيص بالموقوف به والجامع رعاية الاحتياط
 في تنظيم العين اه وقد اطلب غير واحد كالا مضاف الى القرافي في شرحه سواء البضاي في
 منهاج والاسنوي في شرحه في رد جميع ما ذكره والقرافي تربية فمن أحب الوقوف على
 ذلك فليراجع ومن جله ما ذكره الاسنوي في سائر ما علم ان ما ذكره المصنف يعني الامام نصرة
 المذهب أي حنفية هو الى الخل لان اقرب وبما اننا نقول لاننا لم لا يقبل التخصيص في الموقوف
 قوله الموقوف هو المصدر قلنا نعم في سياق التقي والمصدر لا عموم له شيئا واما في طرف السب
 والتقي فلا نسلم وهذا لانه نكر في سياق التقي قديم لما سبق من القاعدة قلنا انه ليس بعام ولكنه
 مطلق يقبل التقيد لم قلنا انه ليس كذلك قلنا ذلك ولكن لم قلنا انه لا يقبل التخصيص
 باعتبار غير الموقوف واما القياس على الظروف فانهما ينظم اذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه
 فرق وهو ممنوع وبين الفرقين وجهين الاول ان كل فعل يستدعي مفعولا قطعيا ولا كذلك
 الظروف فانه لا يستدعي الا فعل المحدث دون القديم الثاني ان الموقوف مقصود للتفاعل دون
 الزمان والمكان غالبا فقدمين ان ذلك التدقيق لا لتحقيق له اه ومن جله كلام القرافي ما نصه
 قوله اجتمع على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح قلنا لا نسلم بل الشافعية والمالكية
 متفقون على انه اذا حال واقعه لا اكل ونوى يوم السبت ونحوه لا يثبت بشيء وذلك المكان
 فالحكم في المقيس عليه ممنوع قلنا الحكم ويمكن الفرق ثم ذكر قواعدهم الثاني السابق في
 كلام الاسنوي اه وما نسب لشافعية فيما ذكر صحيح كما يعلم من كتبهم وفي الروضة منها في مبحث
 التبيين في الطلاق ما نصه ولو قال ان قلت زيدا فانت طالق ثم قال أدبت التكليم شهرا فقبل

كذا حكى عن نفس الشافعي رضي الله تعالى عنه والمراد على ما نقل الغزالي القبول بالمتافلا
 تطلق اذا كلف بعد شهر اه ومن جملة كلام الاسنوي وقد انتصر الامام لاى حقيقة بشئ في غاية
 الفساد قائمه بناء الى ان قال وبناء ايضا على ان تخصيصه ببعض الأزمنة والامكنة لا يمنع بالاتفاق
 وهو باطل ايضا فان المعروف عندنا انه اذا قال واقه لا كات ونوى في مكان معين وزمان معين
 انه يسبح وقد نص الشافعي على انه لو قال ان كنت زيدا فانت مالتق ثم قال أدبت التكليم شهر انه
 يصح اه وفي العقد تبعه لابن الحبيب قالوا أى المصوم أو لا لو كان أى الفعل عاما في مفعولاته
 كان عاما في سائر المقتات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم مثبت
 اتفاقا للجواب أما ولا فبالا التزام لان في حقيقة الاكل يكون بنفسه في كل زمان وكل مكان
 وأما ما قيل فيجوز الملازمة لان اكل لا يقبل معناه الامتناعا كما كقول وذلك قبل التعدي ما لا يقبل
 الابتعته ونظر فالزمان والمكان ليسا كذلك بل وان لا يخطر بالبال أصلا وان كان لا ينفك
 عنهما في الواقع فاذن المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا أطلب شيئا ولا تراعى انه لو ذكر كان
 عاما فبالا تخصيص اه وقوله فبالا التزام قال السعدى منع اتفاقا لا لازم ثم قال فان قيل المصدر
 جزء من مفهوم الفعل فيبقى ان يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو المحدث لا المصطلح
 فالسعدى نفسه لا يجوز وبه ندفع ما يقال ان الزمان أيضا جزء منه وم الفعل على ان الكلام
 في الزمان الذي هو في موقع المفعول فيه وهو الذي لا يتصور فيه العموم بان يراد لا كل في وقت
 ما وأما الذي هو جزء الفعل فهو نفس الماضي أو الحال أو الاستقبال ولا يتصور فيه عموم الا اذا
 اعتبر غير ما هو جزء الفعل بان يقصد اجزاء من الماضي مثلا ثم قال وانما يخص الزمان والمكان
 بلذ كوردون السبب ونحو لانهما أقرب الى المفعول به من حيث اللازم في الجملة أعنى
 في الوجود فاذ لم يمتد فغيرهما وفى اه وعما يفتى عدم الشك فيه ان الامام لم يستغنى في قوله السابق
 اجعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح الا الى تقليد كلام المصوم من غير
 استحضار شبهة في ذلك ولا عراجه وهذا مما لا يفتى ولا يليق به ولا يعلم قدره ثم قال الامام في
 المصوم ما نصه حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه اجعنا على انه لو قال ان اكلت اكلت كلابية
 التخصيص فكذا ان قال ان اكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب
 ان المصدر هو الماهية وقد بينا انها لا تختص بالتخصيص وأما قوله اكلت فلهذا في الحقيقة ليس
 مصدرا لا يقيد اكلوا واحدا منكم او المصدر ماهية الاكل وقد يكون واحد منكم اخرج
 عن الماهية وتكون منكم ليس وصفا قائما به بل معناه ان القائل ما عينه والذي يكون متبينا
 في نفسه لكن الانسان ما عينه فلا شك انه قابل للتعين فاذا نوى التعين فقد نوى ما يحمله الملقوظ
 فهذا ما عني في هذا الفصل اه قال الاصفهاني في شرحه اعلم ان حاصل جوابه عن الطحا
 المذكور ما تقر وهو ان اكلت اكلت فلهذا لا يسل على الحقيقة بل هو منكر
 والمنكر قابل للتعين بخلاف قوله ان اكلت فانه يدل على المصدر وقد ثبت ان المصدر لا دلالة
 الاعلى الماهية الكلمة التي لا تتمدد ولا تم فلا تقبل التخصيص وقد اتضح ضعف هذا الجواب بما
 سبق اه وأما القرأني فوجه احتجاج الشافعي المذكور بان الصلة اتفقوا على ان ذكر المصدر
 بعد الفعل أى في مثل مستحبنا انما هو لنا كيد والتا كيد عبارة عن المقتضى شيئا يمكن في الاصل

غير تقوية ما يتبعهم من الأصل فيسبح الأحكام الثابتة بعد التاكيد على الاستحسان الثابتة قبله
غير التقوية ليس الا وحيداً واثراً لخصه من جهة الأحكام وهو ثابت بعد النطق بالمصدر
فيثبت قبله وهو محل النزاع وهذا تقرير في غاية الظهور والقوة اهـ ثم اطبق في رد جواب الامام
عن هذه الجملة فليراجع كلامه من أراد ومنه رد قوله ان كلاً ليس مصدراً بانه خلاف اجماع
النساء وقوله قد كونه متكرراً خارج عن الماهية بانه ليس في كل الامادة الا كل وهي صادقة
على القليل والكثير وهذا هو حقيقة المصدر وحقيقة التكرار فان التكرار كل اسم شائع في
جنسه ولا شك ان أصل الماهية التكرار فليس التكرار عارضاً بل هو أصل الحقيقة وقوله
والذي يكون معيناً في نفسه لكن الانسان الخ بالانسان لم ان المصدر اذا نطق به فكذا يلزم ان
يكون معيناً عند المتكلم بل يشير به الى الاكل الذي هو القدر المشترك بين جميع ماهيات الاكل
ولا يرد معيناً وقوله نوى ما يحمله المقروط بانه قبل النطق بالمصدر نوى ما يحمله الاقل لان الفعل
يحمل ان يرد به الخالف مفعولاً معيناً في نفسه وهذا هو المصدر بالضرورة في احوال الخالقين
(قوله على خلاف تسوية) قال شيخنا الشهاب حال من قيل - وخلاف يعنى مخالفة اهـ ويمكن
أيضاً تناقذه به - بر (قوله وليس الامر كافهم دائماً الخ) ذكر في التلويح ان الشرط في مثل ان
فعلت فعبيده حروا امرأته طالق اليمين على تحقيق تقضي مضعون الشرط فان كان الشرط مثبتاً
مثل ان ضربت رجلاً فكذا فهو عين المنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلاً وان كان منقياً
مثل ان لم أضرب رجلاً فكذا فهو عين العمل بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلاً ولا شك ان
التكرار في الشرط المثبت خاص بقيد الابواب الجزئية فيجب ان يكون في جانب التقضي للعموم
والسبب الكلي والتكرار في الشرط الذي عام بقيد السبب الكلي فيجب ان يكون في جانب
التقضي للخصوص والابواب الجزئية فظهر ان عموم التكرار في وضع الشرط ليس الا عموم
التكرار في وضع الذي اهـ فليست له فيه فان الشرط قد لا يكون لمنع ولا لاجل ومنه ما تقدم بحمل
الشارح به للعموم من نحو قوله تعالى وان احسد من المشركين استنصارك قاهره (قوله
لا المقتضى) قال شيخنا الشهاب هو وما عطف عليه مما لم يأت في مجرور عطف على العام هذا هو
الظاهر وان خالف ما قدره الشارح فيه وفيما عطف عليه من قوله فانه لا يعم جميعها فانه
لا يقتضي العموم في المعطوف فانه لا يعم اقسامه فانه لا يعم كل محل اهـ (وأقول) لان لم المخالفة
اما اولاً فقدره الشارح لا ينافي بهذه المذكرات بالاعطف على ما أضيف اليه نعم فيما
سبق والتقدير لا تعمم المقتضى الخ يتألف على ان تلك المقدرات تعليلات لثبوت التعميم المستفاد
من العطف وتفسيراته فتقوله في الاول فانه لا يعم جميعها يصح ان يعامل به مع ما بعده عدم تعميم
المقتضى وحاصل المعنى حينئذ لا تعمم المقتضى لانه لا يعم جميع تلك الامور مع اندفاع الضرورة
باجدها فان اعتبارها اعم ولا لاجل الضرورة فثبت ان مقتضى المقصود ولا اعتبار على هذا
التعليل وكذا يقال فيما بعده فحاصل المعنى في الثاني ولا تعمم المعطف على العام لانه لا يقتضي
العموم في المعطوف بمعنى انه ليس فيه ما يقتضي العموم في المعطوف في الثالث ولا تعمم
القول الخ لانه لا يعم اقسامه بمعنى انه ليس فيه ما يقتضي عموم اقسامه وفي الرابع ولا تعمم
المعاني لانه لا يعم كل محل بمعنى ان لفظه لا يقتضي ذلك ويعبر ان تكون المقاطعة المعنى

على خلاف تسوية ابن
الحاجب وغيره يتم بالمفهوم
من ان عموم التكرار في سياق
الشرط بدلي كما قدم عنه
وليس الامر كافهم دائماً
لما تقدم من مجيئه للشعوى
(لا المقتضى) يكسر المضاد

المراد من الثاني في المذ كورات وبالحص معنى التعديل في هذه المذ كورات انه ليس في الكلام ما يقتضي العموم وأما ثانياً فالمراد من هذه المذ كورات في مخالفة جازان يكون قصده بيان حاصل المعنى دون تقدير الاعراب (قوله لا يستقيم من الكلام) الاظهر ان من تعيضة في بعضي كلام فالمقتضى كلام مخصوص (قوله لا يستقيم من الكلام) أي لا يصدق (قوله فانه) أي المقتضى بكسر الهمزة لا يعم جميعها وهذا على المعنى كذا قاله شيخنا الشهاب وفيه نظر بل الظاهر انه تفسير المعنى وقوله ويكون أي المقتضى بكسر الصاد كما مر الى ذات شيخنا الشهاب لكن قد يشكك عليه قوله بتعين بالقرينة لان المتعين بالقرينة أحد تلك الامور أي المراد منها الا أن يجب ان مقتضى لا يتعين من حيث المراد به الايمان الاحد المراد من تلك الا وبيان ذلك الاحد بالقرينة كالقرينة على تعيين المقتضى (قوله فانه لا يقتضي العموم في المعطوف) قال شيخ الاسلام أبي العطف في كلام المصنف على معنى الممدود ولو جاء معنى المعطوف لكتفاه ان يقول فلا يعم وكان أنسب بما قبله وما بعده على أن في التعبير بشئ منتم بما قبله وبالنظر الى المثال لان الكلام فيه انما هو في متعلق المعطوف والمعطوف عليه لا يعم ما نفسه ما هو وحاصله ايراد ان فاما الاول فقد يجب عنه بان الحامل على الاجراء المذ كوراته ظاهر المفظ مع صحته فلا ضرورة الى العدول عنه وفيه نظر لان العطف بالمعنى المصدرى مع وفات مناسبه لما قبله وما بعده لا يتأتى تعميمه الا بزيادة التعسف فلا وجه لتقي العموم عنه لعدم الحاجة اليه بخلاف المعطوف وما الشاقي فيكون دفعه بالوجه الاول في قول شيخنا الشهاب فانه قوله ولا ذوع هو عطف على مسلم وبكافر المقتدر به ملوف على بكافر المقطوع ويصح ان يكون المعطوف عليه المقطوع مسلم والمعطوف ذوع هو المحدث عنهم ما وعوه ما باعتبار قد قدما وهو ككافر الاول والمقدور اه وقوله وبكافر المقتدر أي على الخلاف فان الحسن بقدره والشاقي انما يقدر بحري وقوله وعوه ما أي على الخلاف فان الشاقي يمنع عوم المعطوف والعطف على الوجه الاول في كلام الشيخ من عطف مفردين على مفردين وعلى الثاني فيب من عطف مفرد على مفرد (قوله مثله حديث أبي داود لا يقبل مسلم بكافر الخ) لا يتحقق انه حديث كان الغرض التمثيل كما صرح به هذه العبارة لا الالاسه تدل على بضر احتماله معنى آخر لان الغرض من التمثيل ايضاح القاعدة فتكفي احوال المثال له ولا يفسرها - فقال غيره كما هو معتز وجب ان يظهن سقوط ما أورده الكمال وقوله لا حاجة الى التقدير لان المدعى الاستياج الى التقدير بل انه أمر محتمل فصيح التمثيل فتأمل ولا تغفل (قوله والاقبل المثلث) ويحتمل ان يجمع في السطر) فيه أمران * الاول أن الشارح قيد القبل المثلث بقوله بدون كان ليعلم ما عطف عليه وكان يمكن ترك القيد وجعل هذا العطف من قبيل عطف الخاص على العام وتكتمه ما يتوهم من عوم هذا المعطوف نظرا لما يأتي أنه قد يستعمل كان مع المضارع ~~لله~~ واره والثاني أنه قد يقال لا حاجة لجمع المصنف فيهم ما بل كان يكفي في الاقتصار على الفعل المثلث والتمثيل له مع كان وبدونها كما فعل ابن الحانجب أو الاعتناء على محو كان فيصير في السطر له غيره بالاولى لانه اذا لم يعم مع انه قد يستعمل ~~لله~~ واره غيره أو لى ويوجب بان الحامل له على صفة ارادة الاختصاص مع حصول المطلوب لانه لو اقتصار على الفعل المثلث بالتمثيل لموههم عدم شموله لكان

وهو لا يستقيم من الكلام
الا بتقدير أحد أمور يسمي
مقتضى، يقع الصاد فانه لا يعم
جميعها لا تدفع الضرورة
بأحد هاو يكون مجملينها
يتعين بالقرينة وقبل يعهها
حذر من الاجمال مثاله
حديث مسند أبي عاصم
الآتي في معصية الجمل رفع
عن أبي الخطاب والنسيان
فلو وعوه بالابستقيم بدون
تقدير المؤاخذه أو الضمان
أو نحو ذلك قد روي بالموافقة
لهم ما عرفنا من مثله وقبل
يقدر جميعها (والعطف
على العام) فانه لا يقتضي
العموم في المعطوف وقبل
بقتضيه لوجوب مشاركة
المعطوف للمعطوف عليه
في الحكم وصحته فلتأني
الصحة بمنوع مثاله حديث
أبي داود وغيره لا يقبل مسلم
بكافر ولا ذوعه في عهده
قبل يعنى بكافر وشخص منه
غير المرئي بالاجماع فلنا
لا حاجة الى ذلك بل بقدر
بحري (والفعل المثلث)
بدون كان) ويحتمل ان يجمع
في السطر) عما قد روي بكان

مع المضارع لمزونه بأنه قد يستعمل للكرار فيستوهم تعميمه أو مع القتل للثاني عن كان فقط
فكذلك أو لما اقترن بكان فيستوهم القطع في الثاني عنهما مع جريان الخلاف فيه أيضاً فله (قوله
فلا يعم اقسامه) كذا عبر في المختصر وغيره المضد بقوله لا يعم اقسامه وجهاته قال المولى الثاني
جعل المتلفات بالذات كالنقل والقرض أي في مثال صلى داخل الكعبة اقساماً وبالحيثيات
كالشاة بعد الجزاء وبعد البيان أي في مثال صلى بعد غيبوبة الشقة جهات ولما كان التقسيم
كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الأقسام ١٥ ووجه اختيار الشارح
طريق المختصر أنه أخصر (قوله) إذا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد) قد
يثنى كيف لا يشهد اللفظ بذلك مع ما يأتي من أنه قد تستعمل كان مع المضارع للكرار ومن
جريان العرف على ذلك ويجاب بأن المراد لا يشهد بذلك باعتبار الاستعمال إلا كثيراً ولا يشهد
بذلك بلا قرينة كما قال شيخ الإسلام في قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للكرار أي بقرينة
١٥ ولا قرينة هنا والأوجه في الجواب أن المراد من جمع بحسب النوع والكرار الذي يفهم
من كان لا يثنى في ذلك لأنه لا يقيد العموم في الأنواع بل غاية ما يقيد العموم في الأزمان وليس
الكلام فيه بذلك على ذلك الكلام المضد حيث قال ما فيه القعل المثلث لا عموم له وله صور
أحداهما أنه لا يعم اقسامه وجهاته فإذا قال الراوي أنه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النقل
والقرض فلا يتعين الإبدل وإذا قال صلى بعد غيبوبة الشقة فلا يعم الصلاة بعد الشقين أعني
الأول والأخير إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظاهر
والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية
ثانيهما عموم في الأزمان ولا يدل عليه ويرى عزهم ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه
التكرار إذا قبل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس بمأذون أي من كون القعل المثلث وهو
يجمع للعموم في الأزمان في شيء لأنه لا يفهم من القعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان
حتى لو قال يجمع أي بدون كان زال التوهم ١٥ فمثل هذا الكلام الذي حمله ثقي عوم
القعل في اقسامه وجهاته بل وفي الأزمان أيضاً وإن أفادت كان معه التكرار في الأزمان دون
أقسام القعل وجهاته تجنده صريحاً فيما قلناه ثم قال المولى الثاني في التحقيق أن المقيد
للاستمرار هو لفظ المضارع ولكن للدلالة على معنى ذلك المعنى ١٥ وقوله الآن يجعل المشترك
عاماً في مفهوميه أي متساوياً لهما معاً في الجملة قد يقال مقتضى المنقول عن الثاني من ظهور
المشترك في معنييه عند التجزؤ عن القرائن ترجيح هذا (فان قلت) قياس ذلك حمل الجمع في كان
يجمع في السفر على معنييه من جمعي التقديم والتأخير بالأولى لأنه إذا حمل المشترك على معنييه
حمل المواطئ كالجمع عليه ما أولى (قلت) ممنوع بل هما مستلزمان أحدهما عموم اللفظ بمعنى
تأويله دفعة واحدة لا أحاد التي يصلح لها وهذا لا يكون إلا في صيغ العموم والنقل المثلث ليس
من صيغ العموم رتب القعل المواطئ فهو كالجمع في السفر ومنه القعل المثلث المشترك
فلا عموم له بهذا المعنى سواء حمل على معنييه فلا يفرق جميع أحاد المعنيين ولا أحاداً أحدهما
أو على أحدهما فلا يفرق جميع أحاده فلا يلزم من حمل على معنييه عموم هذا المعنى والثانية
حمل المشترك على معنييه بأن يتعاق الحسب بالمعنيين وهذا لا يتوقف على كون اللفظ من صيغ

فلا يعم اقسامه وقبل يعنها
مثال الأول حديث بلال
أن النبي صلى الله عليه وسلم
صلى داخل الكعبة رواه
الشيخان والثاني حديث
أن النبي صلى الله عليه
وسلم كان يجمع بين
الصلاتين في السفر رواه
البضاري فلا يعم الأول
القرض والنقل والثاني
جميع التقديم والتأخير إذ
لا يشهد اللفظ بأكثر من
صلاة واحدة فخرج واحد
ويستعمل وقوع الصلاة
الواحدة قرناً وتلاً والجمع
الواحد في الوقتين

العموم بل ان كان منها شئ المعنيين عند تجزئته عن القرائن على القول به واستغرق آحاد
 المعنيين وان لم يكن منها شئ المعنيين كذلك وليس تغرق آحادهما ولا آحاد أحدهما فليست
 (قوله وقيل يعان ما ذكر حكما) قال شيخنا الشهاب لا انقطاع هو غير محمول عن الفاعل أي يعم
 حكمه ما هو الجواز اه (وأقول) كان معناه أي المقتضى ليس نصا ولا ظاهرا في تناول ما ذكر
 دفعه انكته لما صدق بكل منهما ما وحمله أثبتنا الحكم له ما جزمنا فليست اه (قوله) وقد تستعمل
 كان مع المضارع للتكرار فيه أمران الاول انه يجوز ان يكون هذا الشارة أي أن هذا المعنى
 لا ينافي في العموم عن شئ كان يجمع في السفر لما علم مما تقدم ان العموم المتني عموم الاقسام
 والجهات والعموم المستند من كان عموم الازمان وقول شيخنا الشهاب قوله وقد تستعمل كان
 الخ هو استئناف على القولين جميعا لا ينافي في ذلك والثاني أن الكمال شرح هذا الكلام شرحا
 حسانا فيبقى الوقوف عليه ومنه قوله والتصديق كما قال شيخنا في تحريره وفاقا للمولى سعد الدين
 في حواشيه ان المقدم لا استقرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى واستشهد
 شيخنا لاستدقاء الاستقرار من المضارع بنحو قوله سميتون فلان يكرمون الضيف وبما يكون
 الخطة فانه يقيد أن ذلك عادتهم اه (وأقول) يؤيد ما نقله عن شيخه وفاقا للمولى سعد الدين
 ما تقرر في الحاشية انه قد سبق للمضارع الاستقرار والتجدي بسبب المقام وامل المراد بالاستقرار
 في عبارة شيخه كانه مدح وهو معنى التكرار في عبارة الشارح وغيره فراجع عبارات الى معنى
 واحد فعمل أن قاعدة المضارع التكرار لا يتقدم بقرينة كان (قوله) ولا المعلق بلفظ الحكم
 قياسا فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب قوله لفظا غير محمول عن الفاعل وكذا قياسا والمعلق
 لا يعم لفظه كل محل بل يعم القياس ويجوز ان يعم ما على نزع الخلاف اه وهذا على ما تقدم عنه
 في قوله لا المتعنى الخ من أن الشارح قد خالف السابق وعلى ما بيناه فمن عدم تعيين الخافعة
 يكون التحيز محولا عن المضاف اليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أي
 القياس عليه والثاني انه يستفاد من تقرير المسئلة ترتيبه ذكرها مع انهم ان قيل القياس
 فعملها باب القياس وذلك لانه لا يقبل بالعموم فيها القضا فاسب ذكرها هنا بل مناسبة ذكرها هنا فامانة
 أيضا على القول به موهما قياسا والمعلق باب القياس أصل الاطلاق لا ان عومه فليست اه
 والثالث انه تقدم الفرق بينهما وبين قوله السابق أو عقلا كترتيب الحكم فلا تكرار وان التزم
 شيخ الاسلام واعتذر بأنه أعادها هنا لبيان الخلاف فيها لانه يرد على هذا انه لا حاجة في ذلك
 للجمع بين الموضوعين لانه كان الاقمة اربع على أحدهما مع بيان الخلاف فيه (قوله) وان ترك
 الاستتصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب
 أي ترك الشارح طلب التمسك في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية التذكر والتفظ
 كقول غيلان لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني أسألت على عثمان نرسوة مستقبيا فلفظه حكى به
 حاله اه وفي حكاية تعان بقرينة يجوز كون في المحاسبة والمقال بمعنى القول واللفظ وتعمل
 حكاية الحال كون الحاك صاحب الحال وكونه غيره والثاني قال الشارح في قوله ان هذا
 المسئلة تلا ثم بحث العام لانها من العام المصطلح عليه ثم ذكر بنحو ما تقرر في الشارح المحقق ثم
 قال وقد ظهر ان هذا التعمير انه ليس الكلام في العلم المصطلح اه (وأقول) ان أراد أن كلام

وقيل يعان ما ذكر حكما
 قصد قوما بكل من قسمي
 الصلاة والجمع وقد تستعمل
 كان مع المضارع للتكرار كما
 في قوله تعالى في قصة اسعيل
 عليه الصلاة والسلام وكان
 يأمرا له بالصلاة والزكاة
 وقوله سم كان حاتم يكرم
 الضيف وعلى ذلك جرى
 العرف (ولا المعلق بعلة)
 فانه لا يعم كل محل وجدت
 فيه العلة (اللفظ لكن) بعده
 (قياسا) وقيل يعمه لفظا
 مشاه ان يقول الشارح
 حرمتم الخمر لا سكارها فلا
 يعم كل مسكر لفظا وقيل
 يعمه لذكر العلة فكانه قال
 حرمتم المسكر (و) خلافا
 لراعي ذلك أي العموم
 في المقتهى وما بعده كما
 تقدم (و) الأصح (ان ترك
 الاستتصال) في حكاية الحال
 (ينزل منزلة العموم في
 المقال)

المصنف أو الشارح يدل على أنه من العام المصطلح حتى يـ وهذا الكلام فيه إشارة إلى
 الاعتراض فهو مع منافاته لقوله بر يد الخ شطاط في نفسه أذ قول المصنف الذي تبعه عليه الشارح
 ينزل منزلة العموم في المقال نص في أنه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كعام من حده
 السابق وإن أراد مجرد التنبيه فظهر ذلك من عبارة المصنف أرفع من أن يحتاج إلى تنبيه
 وتحرير وقوله كما في قوله أي كتمك الاستفصال الذي في قوله وقوله هل تزوجهن الخ هو بيان
 للاستفصال الذي تركه ومعالجته من الهاء في قوله تزوجهن أو صفة لصدد تزوج (قوله فلو لا أن
 الحكم بعم الحالي لما أطاق الكلام) أي الجواب قال إمام الحرمين فيه تطر عذوى وذلك لجواز
 أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم عالم بصورة الواقعة فلهذا يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم
 في المقال قال الأئمة هائي في شرح المصطلح وتبعه المصنف يعني إمام القمري في النظر المذكور
 وقال صاحب التتبع وكثير من الأئمة أورد هذا السؤال أه ما قاله الأئمة هائي وقوله عالما
 بصورة الواقعة أي بأنه تزوجهن مع الصادق عليه السلام أسأله أي تزوج أربع أي أربع
 مئة من لسان أبيه تزوجهن مرثا فله أسأله الأربع الأولى أصنة تكاهن وفادتكاهن
 بعد من لأن هذا لا يناسب إطلاق قوله أسأله أربعاً (ثم أقول) يمكن أن يجاب عن النظر بوجهين
 الأول أن إطلاقه عليه أفضل الصلاة والسلام في الجواب وإن كان عالم بصورة الواقعة يدل
 على أن الحكم بعم الحالي والاستفصال لأن إطلاق الجواب بوجه السامعين وكل من يلقه
 الجواب عموم الحكم ويحمل على العمل به مع كثرة من أسأله على أكثر من العدد السريع ومع
 شيوخ الجواب لا يقال هذا الإنساب وصف الشارح التفصيل بالاحتياج إليه لا تخفى ذلك فإنه
 محتاج إليه على هذا التقدير لرفع هذا الإيهام القوي المذمور والثاني أن كونه عليه أفضل
 الصلاة والسلام عالم بصورة الواقعة وإن كان محتملاً لأن الظاهر خلقه لظهوره وارتفاع أسباب
 العلم بذلك من نحو مخالطة وتقديره فلا شبهة لما قل في أن الظاهر أنه تزوجهن مرتباً لانه
 الغالب بل لا يكاد يقع تزوج نحو العشر معاً كما لا يخفى فلو فرض كونه عليه أفضل الصلاة
 والسلام عالم بصورة الواقعة لكان الظاهر كونه عالم بالترتيب وظاهر أن إطلاق قوله أسأله
 أربعاً مع ذلك ظاهر في أنه لا فرق بين أسأله الأوليات وأسأله غيرهن والمسئلة ظنية يكتفي فيها
 مثل ذات والحاصل أن الظاهر عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام وأنه يتقدر به يكون الظاهر
 الترتيب وعلى كل منهما يثبت المطلوب لأن الظنيات مما يكتفي فيها بالظن وظاهر تقرير الشارح
 وغيره بناء الجواب على الشق الأول وهو عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام بصورة الواقعة
 ولعل اقتصارهم على ذلك لانه الظاهر مع أن الشق الآخر لا يضر بتقديره لثبوت المطلوب عليه
 أيضاً كما تبين ولا يخفى طراده الوجه الأول والشق الأول من الثاني فيما عدا المحو وهذا المثال
 من صور المسئلة (قوله اتق الله) قال شيخنا الشهاب خاتمه بالتقوى فكيف لا يسبب
 التكليف وهو التقدير بمعنى سلامة الأسباب والآلات قائم والعصمة لا تنافي ذلك قال الشيخ
 أبو منصور والعصمة لا تزيل الحنة أي الإيتلا وهو التكليف أه (قوله لا يتناول الأئمة من
 حيث الحكم) فيه أمران الأول قال العبد لنا أن مثله وضع طلبات المفرد وخطاب المفرد
 لا يتناول غيره لغة ولنا أيضاً لو كان يتناول الأئمة لكان إخراج غير المذكور والنص على أن

كما في قوله صلى الله
 عليه وسلم لغيلان بن سلمة
 التقى وقد أسلم على عشر
 نسوة أسأله أربعاً فارق
 سائرهن رواء الشافعي
 وغيره فانه صلى الله عليه
 وسلم لم يستفصل هل تزوجهن
 أم لا أمراً فلو لا أن الحكم
 بعم الحالي لما أطلق الكلام
 لامتناع الإطلاق في موضع
 التفصيل المحتاج إليه وقيل
 لا ينزل منزلة العموم بل
 يكون الكلام مجازياً في
 تأويل الحنفية أسأله
 ما بدى تكاح أربع مئة
 في المعية واستقر على الأربع
 الأولى في الترتيب (و) الأصح
 (أن نحو يا أيها النبي) اتق
 الله يا أيها المزمول قم الليل
 (لا يتناول الأئمة) من حيث
 الحكم لاختصاص الصيغة به

المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا فائله وقد يقال على الاول انه يتناول في مثله عرفا وعلى الثاني لان لم يطلان الا لزم فان التخصيص يقع في العام عرفا كحزمت عليكم أمهاتكم اهـ والاول هو ما انتصر عليه الشارح بقوله لاختصاص الصيغة به وقوله وقد يقال على الاول انه يتناول في مثله عرفا الخ قال السعد اعترض على الدليل الاول بان عدم تناول اللغة لا ينافي للعموم بل هو ان يتناول عرفا يعني ان خطاب المقر يتناول القصر عرفا فيما اذا كان مخاطب قدوة والغير اساءوا وشيئا على الثاني يمنع أن استخراج غير المذكور ليس بتخصيص فانها لو لم تكن عام وان الاستراخ عنه تخصيص والتخصيص كما يقع في العام لغة يقع في العام عرفا كما في قوله تعالى حوت عليكم أمهاتكم فانه يتم عرفا حرمة جميع الاستثناءات وقد خص عنه النظر وامثاله اهـ وهذا قد يدل على ان المراد بالتناول على القول الثاني التناول لفظا لكن بحسب العرف وان نفي التناول في القول الاول هو نفي التناول لغة ولا ينافيه قول الشارح من حيث الحكم لانه مبني على عدم التناول من حيث اللغة وقد يقتضي ذلك أن الخلف لفظي وبه صرح صاحب القدوة قال وعند التحقيق لا يتجزأ محل النزاع اذ من قال بالعموم قال به عرفا ومن نفي لغة اهـ وقد يشكل بان مقتضا الاتفاق على العموم عرفا وقضية ذلك موافقة الاول على التناول من حيث الحكم مع انه صرح بخلاف ذلك كما صرح به عبارة الشارح كما ترى واهذا قال شيخنا الزهبي قوله من حيث الحكم بيان لمحل الخلاف اذ هو من حيث اللفظ لا خلاف في عدم تناوله اهـ لكن قوله لا خلاف في عدم تناوله له باعتبار اللغة اذ تناوله من حيث اللفظ عرفا يختلف فيه كما يفيد ما تقدم عن العضد ويمكن أن يجاب عما أورده العضد بانماثل ان اللفظ قد يعم عرفا لا يخفى ان الكلام عند استقاء القرائن المعممة والتجسدة وعدم الضرورة والحاجة الى التعميم والتخصيص وحينئذ فليس في الاجتزاء احتمال التعميم عرفا ولا وجه لاثباته بمجرد الاحتمال خصوصا فيما فيه تكليف وتعلق بأحكام فليتأمل والامر الثاني انه قد يشكل ذلك بان جلسا في كتاب السنة من أن قوله عليه أفضل الصلاة والسلام قد ثبت حكمه في حق أمته حيث لم يدل دليل على الاختصاص به واهذا قال الامام في الوصيات وان لم يدل أي دليل على الاختصاص به لا يخص به أي بل مشاركة فيه أمته لان الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فيعمل أي ذلك الفعل على الوجوب عند بعض أصحابنا في حقهم وحقنا أي ورثته في جميع الطبائع اهـ فكما تعلق بتأنيده الاطلاق حكمه فله فليتأمل اهـ الله له وقد يفرق بالله عليه أفضل الصلاة والسلام مشرع لنا وكل من فعله وقوله تشريع ووضع التشريع فلهذا تعلق بنا حكمه قوله واما امر الله أيام فليس تشريعا منه عليه أفضل الصلاة والسلام بل تعلق بنا و بان اختصاص الصيغة به بصرف عن الأمة لاشعاره بأمره وحده ولا كذلك مجرد الفعل فليتأمل (قوله وقد يتناولهم) عبارة العضد وقال ابو حنيفة واحد هو عام الأمة ظاهرا فيجعل عليه الايدل خارجي بصرف عنه ويوجب تخصيصه به اهـ وقضية كون العموم ظاهرا والحل عليه الايدل أن المراد بالتناول لفظا وامل المراد بالتناول لفظا بحسب العرف لما تقدم عنه (قوله وأجيب بان هذا) أي كون أمر القدوة أي المتقدم به أمر الاتباع معه عرفا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة عبارة

وقيل يتناولهم لأن أمر القدوة أمر لاتباعه معه عرفا كما في أمر السلطان الأمير بفتح بلد أو وعدو وأجيب بان هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك (وم) الأصح أن (نحو) يأتيها الناس

العبد الجواب أن فهم ذلك أي أن الأمر له ولا يتابعه معه من الخطاب له ممنوع وإن سلم فأنما
 يفهم بقابل وهو أن المقصود وهو المناجزة أي مناجزة العبد وقول القبح أي البلد المأمور به ما
 موقوف على مشاركة اتباعه بخلاف هذه الصور فإن قيام الرسول ونحوه أي في قوله تعالى
 يا أيها المزمل يا أيها المذثر مما لا يتوقف على مشاركة الأمة اهـ وقوله الجواب قال السدي يعني
 لأن لم أن كون الأمر له ولا يتابعه يفهم من الخطاب له لا بالاستدلال ولا بمعونة الدليل ولو سلم فأنما
 يفهم منه معونة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الاتباع فيبذل كرتهم من المثال بخلاف
 ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم من الأحكام الشرعية اهـ وإذا علمت ذلك ظهر لك أن جواب
 الشارح سخي على الترتل وكان وجه ارتكابه مراعاة الاختصاص مع حصول المطالب به قبل التام
 (قوله يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام) قال السدي أي بحسب الحكم المستفاد من
 التركيب اهـ أي كأنه اللفظ قال السدي لما تقدم أنه ما يتناول اللفظة فوجب الاستدلال
 فيه عند التركيب اهـ (قوله وإن اقترن بقول) قال السدي المراد صريح المراد صريح القول أي
 قطبيل يبدل فيهم مثل بلغهم كذا وكذا أو كتب إليهم كذا وما أشبه ذلك اهـ (قوله لأنه ورد على
 لسانه للتبليغ لغيره) عبارة العبد قالوا أولاً لأنه عليه السلام أمره وأبلغه فإن كان أمره فلا
 يكون تاماً وإن كان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمره وأبلغه ما كان تاماً فلا
 يكون مبلغاً إليه بمثل ذلك (فإن قيل) قد يكون أمره وأبلغه ما كان تاماً فلا
 من المأمور ولا بد من المخاطبة الجواب لأن لم أن أمره وأبلغه بل الأمر هو الله والمبلغ هو جبريل
 وهو نائب التبليغ بجبريل ما هو داخل فيه اهـ وقوله لا يكون أمره وأبلغه ما كان تاماً فلا
 أي بالقطع الضروري أولاً لأن الأمر طالب والمأمور مطلوب وقوله لمثل ذلك أي للقطع والمخاطبة
 بين الأمر والمأمور وقوله فإن قيل قد يكون أمره وأبلغه ما كان تاماً فلا
 قيل فله رد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكرنا لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا لا بد أن
 يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال وإن تعددت
 جهاته وهو ظاهر اهـ وبما تقرر يعلم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه وإليه
 لا شك في إطلاق نفي التبليغ عنه صلى الله عليه وسلم وكان وجه تعرضه لدليل الثاني والثالث
 دون الأول ظهور دليله إذ لا شبهة في تناول اللفظة (قوله وثالثها التفصيل الخ) قال الإمام في
 البرهان وهذا ذكره الصيرفي وإرضاء الحلبي وهو عندنا تفصيل فيه تخيل يتدبره من لم يعظم
 شأنه من هذا الفن فاما القسم المسلم فلا حاجة إلى حراة فيه وأما الخطاب المصدور بالأمر
 بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فإن قوله بأيتها الناس على اقتضاء العموم في وضعه
 والقاتل هو الله تعالى وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر محتمل بالرسول عليه الصلاة والسلام
 في تبليغه وكان التحقيق فيه بلغني من أمر ربي كذا فاجمعوه وعوه واتبعوه اهـ وقد يترشح من
 قوله والقاتل هو الله تعالى الخ أن محل الخلاف في الصيغة المذكورة إذ أوردت في القرآن أرفى
 الأحاديث القدسية بخلاف ما إذا لم ترد في ذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الخبر الحسن يا أيها
 الناس اسعوا فإن الله سبحانه كتب عليكم السعي فلا يكون من محل هذا الخلاف الآن يقال أنه
 قول الله في المعنى لأنه ما ينشأ عن الهوى إن عر الأوصي يوحى وأورد أيضاً في هذا القول أن

يشمل الرسول عليه الصلاة
 والسلام وإن اقترن بقول
 وقيل لا يشمله مطلقاً لأنه
 ورد على لسانه للتبليغ لغيره
 (وثالثها التفصيل) إن اقترن
 بقول فلا يشمله لظهوره في
 التبليغ والافيشله

جميع الخطابات المترتبة عليه صلى الله عليه وسلم على تقدير قل فلما لم ينزل في شيء منها ورد
بالمنع ولو سلم قل ليس المقصد ترك الملقوظ من كل وجه (قوله وأنه يوم العبد) أي شرعا لا كلام في
أنه يعمه لغة وعبارة العبد خطاب السامع بالأحكام بصيغة تتناول العبد لغة تشمل بها
الناس وبأسماء الذين آمنوا هل يتناول العبد شرعا حتى يعمهم الحكم أم لا بل يختص بالآحرار
الا كقولنا أنه يتناول العبد (قوله والكافر) قال الكوراني لا وجه لاراده هنا اذ علم حكمه
من مسئلة تكليف الكافر بالقروع اه (وأقول) بل له وجه وجه وهو دفع توهم عدم تناول هذه
الصيغة الخاصة به ولا يلزم من كونه مكلفا بالقروع ان يشهد بهذه الصيغة الخاصة خصوصا
مع اشتغالها في نوع نفاذ في الخطية ومع وقوع الخلاف هنا في تناول هذه الصيغة لمنع
احتمال عدم بناء العبد على عدم تكليفه بالقروع كما يدل عليه تردد الركني حيث عبر بقوله
وقيل لا يدخل ولعله بناء على أنهم غير مكلفين فكيف يسوغ مع ذلك نفي الوجه عن ايراده
(قوله وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالقروع) قال شيخنا الشهاب خروج الاصول نحو ما فيها
الناس آمنوا فدخل اتفاقا اه (قوله دون من بعدهم) قال السعداي بعد الموجودين في
زمن الوحي وقيل من بعدهم الخاضعين مهبط الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في
الاستدلال انه لا يقال في المردومين بأسماء الناس اه وبالاول جزم الشارح بقوة وقت ورود
(قوله وقيل يتناولهم ايضا) قال العبد لنا أي على الاول اننا لم نطعمه انه لا يقال للمعدومين
بأسماء الناس ونحوه وانكاره كأكبره ولنا أيضا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا
لم يوجهه مشهورهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لان تناوله
أبعد اه واعترضه السعداي فقال واعل ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان
نسب إلى الحنابلة قل ليس يبعد إلى ان قال وما ذكرنا المحقق من أن انكاره مكابرة حتى فيما اذا كان
الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ
المؤمنين أو الناس عليهم على طريق التغليب فلا يشبهه فصيح شائع في الكلام وكذلك
الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب
وتناوله لفظا اه كلام السعدوي كان قوله لان عدم توجه التكليف الخ معناه ان قيام الدليل
على عدم تكليفه فهو الصبي حتى كان خارجا من تعريف حكمه هذا الخطاب لا ينافي
عمومه وتناول لفظه له حتى يستدل بعدم توجهه له على عدم توجهه للمعدوم ولا ينبغي أن
يكون إشارة إلى ان المراد بان عموم الخطاب للمعدوم دون عموم حكمه لان كلامهم صريح
في خلافه كقول العبد ليس خطابا لمن بعدهم وانما يشبه حكمهم بل دليل آخر وكقوله قالوا
أي الحنابلة لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعدهم لم يكن من سلالته واللازم من ذلك اما اللازمة
فانه لا معنى لرسالته الا ان يقال له بلغه أحكامي ولا تبليغ الاب هي هذه العمومات وهي لا تتناول
وأما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب لان لم انه لا تبليغ الاب هي هذه العمومات التي هي خطاب
المشاهدة اذ التبليغ لا يمتنع فيه المشاهدة نعم يجب التبليغ في الجملة فانه يحصل بان يحصل
لبعض شقها والبعض ينصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شأنهم اه
ولفتا قال ان يقول لا حاجة في تناول الخطاب للمعدومين إلى التغليب اذ لفظ الناس مثلا يصدق

(و) الاصح (انه) أي نحو
بأسماء الناس (يوم العبد)
وقيل لا تصرف منافعه إلى
سبده نورا قلنا في غير
أوقات متعين العبادات
(والكافر) وقيل لا بناء
على عدم تكليفه بالقروع
(ويتناول الموجودين)
وقت وروده (دون من
بعدهم) وقيل يتناولهم
أيضا لساواتهم للموجودين
في حكمه اجماعا

على المعدوم أيضا حقيقة بناء على أن الالتقاط المفردة موضوعا للمعاني المعقولة كإسناد
 عن الأصفيائي وأما الخطاب فهو وإن اقتضى في كونه حقيقة وجود الكائن يكتفي في ذلك
 الموجود تنزيلا كما قاله في الخطاب النفسي في الازل وان أشار الكمال الى الفرق بينهما بان
 الخطاب النفسي في الازل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب العقلي لا تعليق فيه لانه
 يمكن منع هذا الفرق ويجوز كون الخطاب هنا تميزا بالنسبة للموجودين وتعليقا بالنسبة
 للمعدومين فليست أمثلة (قوله قلنا بديل آخر) قال في المحصول فان قيل وما الذي يدل على
 العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وقد كروا طريقين آخرين
 الاول التمسك بقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام يست الى
 الاجر والاسود وقوله حكمي على الواحد حكمي على الكل الثاني انه عليه الصلاة والسلام
 متى أراد التخصيص بين كما قال لاني برء من بين الجماعة تميزي عنك ولا تميزي عن أحد بعدك
 ونخص عبد الرحمن بن عوف بجمل ابيس الحر برخص لا يبين التخصيص علم العموم وإقتاض أن
 يعترض على الاول بان لفظ الناس والجماعة والاسود والاجرا لا يتناول الا الموجودين فيخص
 أيضا بالحاضرين وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لوجوب لفظ يوهم العموم
 لكننا ان الخطاب مشافهة لا يمكن أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه الى
 بيان التخصيص اه ورد الاستهاني اعتراضه الاول بان الالتقاط المفردة موضوعا للمعاني
 المعقولة المتصورة وليست موضوعا للماهيات المأخوذة بموجودة في الخارج فالعرب وضعت
 لفظ الانسان للذات المخصوصة وكذا الاسود والاحمر وغيرهما وذلك يعرف بالرجوع الى
 اللغة واستعمالنا أرباب اللسان فاذكره من صدق المشتقات حقيقة كالتوهم والكافر
 هل يتوقف على حالة صدورهم زيد او يصدق حقيقة وإن كان صدر منه الضرب فيه خلاف
 مضى اه ويرد اعتراضه على الثاني بأنه يكتفي في التوهم احتمال ارادة غير الموجودين معهم
 فليست أمثلة (قوله من الشرطية) كذا في المختصر وغيره العبد يقول ما لا يفرق فيه بين المذكر
 والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانهم المذكر والمؤنث عند الأكثرين قال
 الحديث بل الى ان ذكر من الشرطية لجرد التقدير والاضابط الالتقاط التي لا يفرق فيها بين المذكر
 والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصوفتين أو الشرطيتين وغير ذلك اه وكان تقييده
 بقوله وكان اعموم المتبادر منه العموم الاستغراق للنسبة ان هذه المباحث العموم
 الاستغراق والافلامانع من جريان الخلاف في الاعمال عموم استغراق أو بدلي ثم رأيت قول
 شيخ الاسلام هذا مع ان الظاهر عدم تقييده من بشي عما ذكر أي من كونها شرطية أو استقها ماسة
 أو غير ذلك لتشمل من التامة والموصوفة لكن عمومها في الانبات عموم بدلي لا شولي اه (قوله
 وعلى ذلك) أي الخلاف المذكور وقوله على الاصح أي المبنى على الاصح في المتن ان من الشرطية
 تتناول الاناث (قوله لان المرأة لا يستتر منها) فيه حجب له بعله بان من تتناول المرأة كما هو
 الظاهر لو ثبت هذا المسألة على هذا الخلاف اشعار بجواز بناء هذا القول على الرابع من هذا
 الخلاف أيضا فيكون الحديث المذكور من العام المخصوص بغير المرأة وحاصله انه أشار الى بناء
 القول الاول في نظر المرأة على الرابع من هذا الخلاف وجوز في القول الثاني بناء على الرابع

قلنا بديل آخر وهو مستند
 الإجماع لانه (و) الاصح
 ان من الشرطية تتناول
 الاناث وقيل يخص
 بالذكور وعلى ذلك لو نظرت
 امرأة في بيت أجنبي جاز
 رميها على الاصح الحديث
 مسلم من تطلع في بيت قوم
 بغير إذنه فقد دل لهم أن
 ينفقوا عنه وقيل لا يجوز
 لان المرأة لا يستتر منها

أيضا بناء على تخصيص الحدب بعينه فانظر للمعنى المذكور (قوله والاصح ان جمع المذكور
 السلام) كذا في المختصر فانه عبر بقوله جمع المذكور السلام كالسالمين ونحو قولوا عما يغلب فيه
 المذكور لا يدخل فيه النساء ظاهرا اذ عبارة المصنف في المذكور هل تنال النساء وليس النزاع
 في دخول النساء في نحو الرجال الخ قال السعد يعني ان الصيغة التي يصح اطلاقها على المذكور
 خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة المذكور خاصة مثل الرجال والنزاع في انها لا تنال
 النساء وقد تكون موضوعة لمفعول أهم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في أنها تنال النساء وقد
 تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة المذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه
 وحاصل ان تغليب المذكور على الاناث والقصد اليها جميعا ظاهرا وبني على قيام القرينة اه
 فليقتد بالجمع السلام فشمع ما جعله هو المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جوع التكسير
 الموضوعة بحسب المادة لهما واختصة بحسب الصيغة بالذكور بخلاف صوم وقوم فانه لا يخفى
 المذكور كآل ابن مالك في القيتة وفعل لقاعل وفاعله * وصنفين نحو عاذل وعاذله
 ومنها القمائل في اذ كراه أي في وصف المذكور ووافق ذلك قول الزركشي ووقع في بعض النسخ
 وكذا المكسر وضمرهما وهو استدراك على تصويرهم المشكلة بالجمع السلام فان المكسر كذلك ولم
 أر لهم قصر بحال ذلك بل رأيت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول
 فيه ويشهد له الوقت على بني زيد فانه لا يدخل فيه البنات ثم ان ذلك قرينة على الدخول دخلا
 على الاصح كالوقت على بني تميم أو هاشم فان القصد الجملة اه ويتعين تقييد جمع التكسير
 في هذه النسخة على ما لم يختص بالذكور بحسب المادة لما تقدم عن المضد والسعد وتقييد
 ضمير جمع التكسير بغير ضمير ما اختصت مادته كما هو ظاهر اذ لا وجه لدخول النساء في الواو
 من نحو قولنا الرجال فعلوا وان طال الفصل بين الضمير ومن جمعه وأما قول شيخ الاسلام
 والتصديق كما في العمدان المكسر لا يشمل الاناث ان دل على عبادته كرجال والافقية خلاف
 السابق ففي عزوه ذلك المضد نظر فاني لم أرفعا وقت عليه منه تعرضه لمصو من الما بدل بعبادته
 من المكسر في اجراء ذلك الخلاف فيه الا ان يكون مستند عزو ذلك اليه اطلاقه (قوله وقيل
 يدخلن فيه ظاهرا) أي فيكون اللفظ مستعملا في الرجال والنساء حقيقة فبما كابد عليه
 قول المضد كغيره قالوا أي الحنايا أول المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكور على المؤنث
 عند اجتماعهما باتفاق ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا
 والمراد بنوا اسرائيل رجالهم ونساءهم الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد
 الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع (فان قيل) الاصل
 في الاطلاق الحقيقة فلا يصار للمجاز لا بدليل (قلنا) لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو
 كان لهم والنساء حقيقة أيضا لم الاشتراك والافاجاز يعني ولو لم يكن لهم والنساء مع حقيقة
 وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازا وقد علمت ان المجاز أولى من الاشتراك اه ومن ذلك يظهر انه
 ليس من ادعاءنا بل بالتغليب ما يقتضي التجوز بان يكون عند الاستعمال بعد الوضع لاحدهما
 وخلفه فقط بل من ادهم التغليب عند الوضع بان يوضع للشئين ما يناسب احدهما لتغلبه على
 الآخر كوضع صيغة المذكور المذكور والمؤنث والى ذلك يشير قول البرهان وما ذكره هو لا من

(و) الاصح (ان جمع المذكور
 السلام) كالسالمين لا يدخل
 فيه النساء ظاهرا وانما
 يدخلن بقرينة تغليب
 للذكور وقيل يدخلن فيه
 ظاهرا لانه لما كثر في
 الشرع شاركتن للذكور
 في الاحكام

تطلب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن الجنس فصح على الجملة الا انهم لم يفهموه على وجهه فان ما ذكره سابقا ان اريد قاطنا ان يقال ان وضع اللسان على ان مسلين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على آحاد الرجال فلا اهـ لكن قول الشارح لانه لما كثر في الشرع الخ قيد على انه ليس حقيقة بالنسبة اليهن فليست امل (قوله لا يقصد الشارع الخ) اورد عليه ان جعل الشارع وهو يقصد جواب لما لا يتنبى الاعلى رأى ابن عصفور ويمكن ان يجاب بدوى ان لما احتجنا لجواب اذا قصد بها التعليق اما اذا لم يقصد بها الا مجرد الظرفية فلا يحتاج لجواب وجبت في قوله لا يقصد خبرا ان ولما متعلقة به (قوله قصر الاحكام عليهم) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه ليس فيه تعرض للقصر غاية الامر السكون عنهن اهـ (وأقول) يمكن ان يجاب عنه بان المراد ان قصر لفظا بان لا يريد تناول اللفظ لهن ولا بيان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد اللفظ الا الرجال وبيان حكمهن لا قصر الحكم في الواقع كما هو مبني بحث الشيخ فليست امل (قوله والاصح) ان خطاب الواحد اقول ينبغي وخطاب الاثنين وخطاب الجماعة المعينة وان اريد بالواحد الشخص الواحد مثل المرأة هل يشمل الواحد الكافيه نظره ويجه التحول حتى يجري هذا الخلاف بناء على تكليف الكفار بالقرع (قوله وقيل بيم غير عادة) فيه امور به الاول قال شيخنا الشهاب فيه تجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدرى فان قيل هو معنى الخطاب به قلت مسلم وبه يدفع التجوز لكن قول الشارح يحكم بعين المعنى المصدرى اهـ (وأقول) قد يمنع التجوز مطلقا بناء على انه لم يرد العموم المطلق بل مطلق التناول ويؤيده ان خطاب الواحد بمعنى الخطاب هو قوله لا فعل مثلا وهذا لا يتصور فيه عموم مصطلح فليست امل والثاني ان قضية منيع المتن ان يكون تقدير قوله وقيل عادة هكذا وقيل بتعداده عادة فلم عدل عنه الشارح الى قوله وقيل بيم غيره عادة وبه يمكن ان يوجه العدول بأنه قد تغير التعدي هنا عموم غيره معه لانه أظهر في المراد اذ قد يتوهم من التعدي الى غيره انقطاعه عنه وتعلقه بغيره والثالث ان قول المصنف عادة اقرب عندي عما افاده كلام العضد انه بيمه لخصه فانه قال قالوا أي الخالفون ثانيا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأتي ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصرحه الجواب منع كونه بياها لانه محمول على انه بيم بالقياس أو بهذا الدليل لان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع اهـ وقد يشكك الجميع فيهما ويراد به اعادة العرف مراد منه عرف اللغة واعلم ان حديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يعرف له أصل في هذا اللفظ ولكن روى الترمذي وقال حسن صحيح والسناني وابن ماجه وابن حبان قوله صلى الله عليه وسلم في مبايعة النساء اني لاصفح النساء وما قول لامرأة واحدة الا كقول لامة امرأة (قوله والاصح ان خطاب القرآن والحديث ساهل الكتاب لا يشمل الامة) قال الصكرواني قد اختلف في الخطاب انما يصح بأهل الكتاب لفظا هل يختص بهم حكما والاحتياط عند المصنف اختصاصهم بهم والحق انه ان اراد انه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق والا فلا اذا لما منع من القياس اذا كانت الامة مشتركة الى ان قال ولو قال المصنف الخطاب بمنزل أهل الكتاب لا بيم غيرهم كان اخصر وأقيد اهـ (وأقول) قد قال السكالي في قول الشارح الحق وقيل يشملهم فيما يشترك كون فيه ما نسب هو

لا يقصد الشارع خطاب
الذكر قصر الاحكام عليهم
(و) الاصح ان خطاب
الواحد يحكم في مسئلة
(لا تشملهم) الى غيره
(وقيل بيم) غيره (عادة)
لجران عادة الناس خطاب
الواحد واردة الجمع فيما
يتشارك فيه فلما جاز
يحتاج الى الترتيب (و) الاصح
(ان خطاب القرآن والحديث
ساهل الكتاب) نحو قوله
قال يا أهل الكتاب لا تغلوا
في دينكم (لا يشمل
الامة) وقيل يشملهم فيما
يتشارك فيه

في المودة الأصولية للمجدين بنحية ولقظه بشلهم أن شر كوههم في المعنى والأفلا تم قال ثم الشمول
 جناهل هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلية فيه الخلاف وعلى هذا ينبغي استمدلال
 الائمة بثل قوله تعالى تأمرون الناس بالمعروف والنهي عن المنكر الآية فان هذه الضمائر لربنا امراة بل قال وهذا كله
 في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابهم على لسان آياتهم فهي مسئلة
 شرع من قبلنا اه والقول بانهم يعبرون بطريق الاعتبار العقل وهو القياس لا يتبعه المصنف
 انما يتبع العموم من حيث اللفظ بالصيغة أو العادة اه ومنه يعرف جواب الحق الذي ادعاه
 الكوراني على انه قد يتبع ما سلمه من حقيقة الشئ الاول في كلامه لان هذه الامة من أهل
 الكتاب بالمعنى الثغوري واما قوله ولو قال المصنف الخ فجوابه ان الحكمة فيما سمع المصنف
 الاحتياط في بيان شمول المسئلة لخطاب القرآن وخطاب الحديث اللذين هما المعبران عندنا
 في أخذ الأحكام والأصل للماعدا ما بالنقص علم ما ودفع توهم عدم دخولهما أو دخول
 أحدهما وتوهم دخول نحو التوراة أو أطلق كما قال الكوراني كان داخل مع انه ليس من
 محل الخلاف كما علمنا ذكره الكمال وهذا أرجح وأهم من مراعاة شمول الاختصارية والاعتدية
 بشمول غيرهما الذي منه ما هو غير مراد بخطاب التوراة كما تقرر كما لا يخفى وأما بيان حكم غير
 صيغة أهل الكتاب مما هو في معناها فهو مستقادم من بيانها ومنه ومنه وأما بيان حكم غير
 أهل الكتاب من الامم غير هذه الامة فلا كبير جدوى له بالنسبة اليها فلذا لم يلتفت اليه فلتأمل
 (قوله وان الخطاب بكسر الطاء وهو المتكلم داخل في خطابه ان كان خيرا لا امرا) فيه
 أموره الاول قال شيخ الاسلام المراد بقوله الخطاب هل يدخل في خطابه أو لا ما عر به بعضهم
 ان المتكلم بكلام يصلح لشموله هل يدخل فيه أو لا سواء كان ثم خطاب أو لا لان المستفيدة بمنزلة
 الخطاب وقادة المتكلم لذلك بمنزلة الخطاب اه ويوافقه قول السعد بشير أي العبد بقوله
 هل يدخل في خطابه لتساوه بصيغة في أن الكلام فيما اذا وجد في الكلام صيغة تتناول
 الخطاب بحسب اللفظ كلفظ كل شئ في واقعته بكل شئ يعلم ولقظه من في من أحكم من فأكرمه
 ولا يشهد اه والثاني ان قوله في خطابه تقديره في عموم متعلق بخطابه كما عر به ابن الحاجب
 وذلك لان الخطاب أي المتكلم من جملة معنى الخطاب أي اللفظ الخطاب به قد خوله في نفس
 المعنى لان الخطاب وعندنا انه يكفي ان يقال داخل في متعلق خطابه وكان زيادة لفظه عموم
 للتبيين على ان أصل الخلاف ان المعنى هل يتم المتكلم أو لا ومع ذلك كله فلا خلل في عبارة المصنف
 لشروع العرف بدخول المعنى في الكلام بمعنى فهمه منه ودلالته عليه والثالث ان التهي
 كلاما كما صرح به المصنف في شرح المختصر وكان سكوت الشارع عن التبيين عليه لظهور
 الحاقه بالامر من المعنى ومثلهما انشاء ليس بأمر ولا نهى كما يؤخذ مما سبأ عن الروضة
 والاربع قال الكوراني فرق أي المصنف بين الخبر والامر والحق عدم الفرق وانما يتبع في ذلك
 الامام الرازي حيث ذكر ان كونه أمرا اقره بتمتخصه وليس بشئ لظهور ان قوله صلى الله عليه
 وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي اذوا عباده الله به عام فيه وفي أمته واما قوله لم كونه
 أمرا اقره بتمتخصه فقد سبق ان الامر حقيقة هو الله وهو مبلغ عنه تعالى (فان قلت) قد ذكر
 الفقه ان انما يقال انما العالمين طوائف لم تطلق في رتبته وهذا مبني على عدم دخول الخطاب

(و) الاصح (ان الخطاب)
 بكسر الطاء (داخل في)
 عموم خطابه ان كان خيرا
 فهو واقع بكل شئ يعلم وهو
 سبحانه عليه بذاته وصفاته
 (لا امرا) كقول السيد
 بعده وقد أحسن البه
 من أحسن الد فأكرمه
 بعد أن يريد الأمر منه
 بخلاف الخبر وقيل
 يدخل مطلقا تارة الظاهر
 اللفظ وقيل لا يدخل من القا
 بعد أن يريد الخطاب
 نفسه الا بقرينة

في عموم الخطاب (قلت) كونه داخل في العالمين مما لا شك فيه واما عدم وقوع الطلاق فلان
 العادة أخرجه اذ العادة تخص خصوصاً الأيمان وهذا هو الحق في التعليل ومن علل بعدم
 الدخول فقد بين على المذهب المرجوح اهـ (وأقول) اما قوله فرق بين الخبر والامر الخ
 فصوابه ان يقيد بقوله هنا فيقول فرق هنا بين الخبر والامر والحق عدم الفرق كما مشى عليه
 المصنف في محبت الامر لان المصنف مشى ثم على عدم الفرق فهذا الاطلاق الموهوم ان المصنف
 لم يذكر في هذا الكتاب خلاف ما هنا بل المتبادر منه ذلك خلاف الصواب في البيان وكأنه لم
 يستحضر ما تقدم واما قوله وليس بشئ لظهور الخ فهو الذي ليس بشئ لانه بالغ في رد كلام الامام
 واقصر في رده على دعوى ما هو من محل النزاع وهو ان الامر في الحديث المذكور ظاهر
 العموم ولا منه عليه أفضل الصلاة والسلام وهذا مما يقضي منه العجب وكأنه نسي ما هو
 مشهور حتى بين المطبوعة انه لا يصح الاحتجاج بمحل النزاع أو قومه ما ادعاه من ثبوت هذا الحكم
 في حقه صلى الله عليه وسلم بحسب الواقع ولا شك ان الامر في هذا الحديث من جملة الاوامر التي
 يخالف فيها الامام على انه يمكن اخراج محذور هذا الحديث عن محل هذا النزاع الى محل الاتفاق على
 عدم تناول المسكلم لان محل النزاع كما تقدم كلام يصلح لشمول المسكلم وما ذكر في الحديث لا يصلح
 لشمول المسكلم لان الامر لا عموم فيه كما سيأتي نظيره في كلام شيخ الاسلام ولانه خطاب وأمر للغير
 والواحد خطاب الواحد لا يكون أمراً وما موراً ولا مبلغاً ومبلغاً اليه ولو باعتبارين لما تقدم
 في مسئلة ان نحوياً بها الناس يشبهه ولا يتأتى هنا الجواب السابق ثم لان هذا ليس كلام الله حتى
 يدعى انه ليس أمراً ولا مبلغاً وان الأمر هو الله والمبلغ جبريل وهو صلى الله عليه وسلم حاله
 للتبليغ بل هذا كلامه صلى الله عليه وسلم والحديث المذكور ورد بلفظ يأمر الناس اسعوا فان
 الله سبحانه كتب عليكم السعي ومع ذلك قد لا يشبهه صلى الله عليه وسلم لا يقال لكنه أوحى اليه
 المعنى فهو مبلغ له أو حاله للتبليغ جبريل اياه لا نقول لكن الموحى اليه يتم تعلقه بالنسبة اليه
 بمجرد بلوغه اليه صلى الله عليه وسلم وتعبيره عنه صلى الله عليه وسلم انما هو لامر غيره وتبليغه
 فلا تعلق له بآمره صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا كانت العبارة من كلام الله تعلقها به صلى
 الله عليه وسلم أيضاً الآن يقال ان العبارة في المعنى منسوبة اليه تعالى لانه لا يخلق عن الهوى
 ان هو الاوحى يوحى على ما شرنا اليه في الكلام على المسئلة المذكورة وأما قوله وأما قولهم الى
 قوله وهو مبلغ عنه تعالى فجوابه بعد تسليم انه غير أمر بل مبلغ هذا لا يجدي شيأ بل هو عليه لانه
 يستحيل كونه مبلغاً لنفسه لما تقدم في كلام السعد أنه لا بد من وصول الخطاب الى المبلغ قبل
 وصوله الى المبلغ اليه وهذا في الواحد محال فكونه مبلغاً فريضة مخصوصة فالجواب انه اما أمر
 أو مبلغ وكل منهما فريضة مخصوصة واما قوله كونه داخل في العالمين مما لا شك فيه فجوابه ان الذي
 لا شك فيه كمالا شك فيه هو كونه داخل في العالمين معني انهم من افرادهم وان لفظ العالمين يتناول
 ولو باعتبار الحكم في الجملة وهذا ليس من محل النزاع واما كونه داخل في العالمين باعتبار الحكم
 الخاص كما في مسئلتنا وهو محل النزاع فهذا مما لا يصح عاقلان في الشك عنه كيف وقد ذهب
 كثير من الأئمة الاعلام جبال الاسلام الى تخريج عدم الوقوع على هذه القاعدة وأما قوله
 فلان العادة أخرجه فتدبره عليه ان هذا لا يقابل البناء على عدم المحصول بل وان يكون

عدم الدخول بيننا على العادة وأما قوله إذا العادة فتخصص خصوصاً في الإيمان فيستخرج عليه
 أن الأصل المفعول عليه عند التساقطة في إيمان الطلاق التي هذه المسئلة منها تقديم الوضع
 التووي على العرف فلا يجدي ما ذكره بل لا بد له على ما ذكره من بيان وجه خروج هذه المسئلة عن
 هذا الأصل والباس أن المستف والشارح سكا عن أن الخطاب بالفتح يدل في خطابه أولاً
 وقد قال شيخ الإسلام أنه لا يبعد كما قال الاستوى في تعهده تخريج الخلاف فيه كقوله أعط هذا
 من ثقتي أو كذا في إراء غير ما في فلو كان الخطاب منهم لم يدل على الأصح فلا بد على نفسه
 ولا يعرف ما لا يتدح في ذلك عدم تخريبه في حقوقه وما يؤمنون من رد عهدي فله كذا كاتبل اذ
 لا عموم في الأول والثاني وإن لم يقع فيه تخريج لا يبعد التصريح فيه على أنه قد يقال إن هذه
 القاعدة كقوله لا كاية اه وعينه قد ما قاله الاستوى من إبراء الخلاف قول القاضي أبو
 الطيب في عدم دخول الوكيل في إبراء القرملة لأن المذهب الصحيح أن الخطاب لا يدل في عموم
 أمر الخطاب اه وتقول شيخ الإسلام ولا يتدح في ذلك الخ قوله كذا كاتبل فانه يتل
 عن البقعي القطع بعدم الدخول في الأول وبالدخول في الثاني ثم قال وهو رد لما في التعهد
 للاستوى إلى قوله المراد بالخطاب من رد عدي من خطيب هذا الكلام ووجه إليه لا من
 دخل في من ولم يوجه له هذا الكلام (قوله وقال التووي في كتاب الطلاق من الروضة أنه الأصح
 عند أصحابنا في الأصول) قال شيخ الإسلام فهم الشارح من ظاهر عدم دخول الخطاب في
 خطابه مطلقاً وليس كذلك بل هو في الأنساب بقرينة ما علم به وهو أن زوجته لا تطلق بقوله نساء
 العالمين طوائف اه (وأقول) وما فهمه الشارح هو ظاهره ولا صاف عنه وما ادعاه من القرينة
 ليس بقرينة كما لا يخفى وبعبارة الروضة عطفها على منقولات عن فتاوى الفتنال ما نصه وأنه لو قال
 نساء العالمين طوائف لم تطلق امرأته وعن غيره أنها تطلق وبني الخلاف على أن الخطاب هل يدل
 في الخطاب قلت الأصح عند أصحابنا في الأصول أنه لا يدل وكذا هنا الأصح أنها لا تطلق وأما
 أعلم اه ولا يفهم من هذه العبارة إلا ما فهمه الشارح (قوله بحسب ما ظهر في الموضوعين)
 ذكر شيخ الإسلام في الموضوع الأول أن المشهور وما هنا وأنه صحيحه الإمام والأمدى وغيرهما
 وقال التووي في الروضة أنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اه (قوله وإن نحو خذ من
 أموالهم صدقة يقتضي الأخذ من كل نوع) وجهه بقوله الآتي والأول ناظر إلى أن المعنى
 من جميع الأموال ولا شأن بالنظر إلى ذلك هو الموافق لما تقدم من عدم الجمع العرفي بالاضافة
 من صيغ العموم ومن أن مدلول العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد فان قيل لا يصح العموم
 هنا لأن مقتضى الأخذ من كل قليل وكثير مع أن الصدقة لا تؤخذ من القليل فالجواب أن هذا
 العموم مخصوص بالأدلة المقتضية من الأخذ من القليل وأما ما عدا القليل فهو باق على حكم
 العموم لعدم المعارض فيه كما في سائر العمومات الخصوصية وبعبارة السعد في حواشيه ما نصه
 وتحقق القيام أن الجمع لتصفيف الفرد والمردخصر صامثل المال والعلم والماء تقديره الفرد
 فيكون معنى الجمع العرفي بالادام والأضافة جميع الأفراد وقديره الجنس فيكون معناه
 جميع الأنواع كالأسوال والسلم والتمويل على القرائن وقد دل العرف والعقل والاجتماع
 أي الملتزم من الأخذ من كل فرد كدنيا وروهم وداني على أن المراد في مثل خذ من أموالهم

وقال التووي في كتاب
 الطلاق من الروضة أنه
 الأصح عند أصحابنا في
 الأصول وصحح المستفتا
 الدخول في الأمر في مجته
 بحسب ما ظهر في الموضوعين
 (و) الأصح (أن نحو خذ
 من أموالهم صدقة يقتضي
 الأخذ من كل نوع)

الأنواع الأفراد اه ثم لما ورد العبد بعبادة ابن الحاجب الاستدلال على العموم بان أموالهم
جمع مضاف فيكون المعنى من كل واحد من أموالهم اذ معنى العموم ذلك بقوله الجواب منع
ان العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد فصلا وهو أمر قائم على العموم
ولذلك فرقي بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد
وفي الثاني دراهم بعدة الرجال اه أشار أعني السيد الى جواب ذلك بقوله نعم قد تقوم قرينة
على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لاتسع الرجال أو نفس الجنس
مثل فلان يركب الخيل ويا هذا لا يتحدث الرجال فلهذا يفرق بين الرجال عندي درهم ولكل
رجل عندي درهم عملا بالبراءة الأصلية بخلاف والله يحب المحسنين ويجب كل محسن ومما الله
يريد ظاهرا للعباد أو لأحد من العباد اه وحاصله ان الفرق بين الرجال ولكل رجل ليس لما
ذكره بل لقيام القرينة وانما لم يعمل بقرينة البراءة الأصلية في لكل رجل لانه نص في العموم
بخلاف للرجال فانه ظاهر فيه والحاصل ان العموم وضع لاستغراق كل واحد اكن تارة يكون

وقبل لا بل يمثل بالأخذ
من نوع واحد (وتوقف
الآسدي) عن ترجيح
واحد من القولين والاول
ناظر الى أن المعنى من
جميع الاموال والثاني الى
انه من مجموعها

نصافيه فلا يصح صرفه عنه وتارة يكون ظاهرا فيصح صرفه عنه (قوله وقيل

لا بل يمثل بالأخذ من نوع واحد) احتج له بأنه اذا أخذ من جملة

أموالهم صدقة واحدة صدق انه أخذ من أموالهم صدقة

واذا صدق ذلك فقد امتثل وأجيب بمنع صدقة

أخذ من أموالهم صدقة على ظاهره

اذ معناه بقضية العموم

أخذ من كل مال

صدقة

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله التخصيص)

* (فهرسة الجزء الثاني من الآيات البينات) *

مصحفة	مصحفة
مستلة ٢	* (المنطوق والمفهوم) *
مستلة ٣٣	مستلة المفاهيم الالهيية لغة الخ
مستلة ٤٠	مستلة الغاية قبل منطوق الخ
مستلة ٤٢	مستلة انما قال الامدى وأبو حيان
مستلة ٤٨	لا تقيد الحصر الخ
مستلة ٦٠	مستلة من الانطاف حدوث الموضوعات
مستلة ٦٣	مستلة قال ابن زوراء والجهور والثنات
مستلة ٦٥	مستلة قال القاضي وامام الحرمين
مستلة ٧٨	مستلة الاشفاق رد لفظ الى آخر الخ
مستلة ٩٦	مستلة المترادف واقع خلافا لعل الخ
مستلة ١٠٠	مستلة المشترك واقع خلافا لعل الخ
مستلة ١٠١	مستلة المشترك يصح اطلاقه على
مستلة ١٥١	مستلة المعرب لفظ غير علم الخ
مستلة ١٥٢	مستلة اللفظ اما حقيقة أو مجاز الخ
مستلة ١٦٩	* (الحروف) *
مستلة ٢٠٣	* (الامر) *
مستلة ٢٠٧	مستلة القائلون بالنفسى اختلقوا هل
مستلة ٢٢١	مستلة الامر صيغة تخصه الخ
مستلة ٢٢٥	مستلة الرازى والشيخ الرازى وعبد
مستلة ٢٣٢	مستلة قال الشيخ والقاضى الامر
مستلة ٢٣٧	مستلة الامر ان غير متعاقبين أو بغير
مستلة ٢٥٤	* (مبحث العام) *
مستلة ٢٧٥	مستلة كل والذى والذى وأي وما يبنى
	وأي وجيما ونحوها للعموم الخ

* (تمت) *